パーリ佛教を中心とした

佛教の心識論

文學博士 水野弘元著

ピタカ刊

はしがき

本書の成立には長い時間的經過がある。まず著者が出家してから佛教を學び始めたのは、曹洞宗設立の第四中學林（山口縣防府）においてであった。ここでは宗乘（禪學）、餘乘（佛教學）が毎學年必修課目として課せられていたが、佛教學については倶舍・唯識等の古い學問で、西洋人によつて開拓されている新らしい學問は全く聞くことがなかった。しかし中學時代に倶舍や唯識を學んだことは、本書とも無關係ではないであろう。それから舊制山口高校を經て、東大の印度哲學科に入り、大學の講義を聽き、研究室の參考書を見て、始めてパーリ佛教のことを知り、この新らしい佛教に興味をおぼえた。

大學でのパーリ語の講讀のほかに、栴檀寮の寮生として、みんなで白山下の立花俊道先生の宅に毎週一回、パーリ經集の譯讀を二年間聽講したのも、南方佛教に向わせる原因になつたものと思う。ことに攝阿毘達磨義論の英譯および解說書としての Compendium of Philosophy に深くひき付けられ、大學の卒業論文として「パーリ佛教の心識論」を書くことになった。この論文が本書の母胎をなしている。

卒業後は、今日で云ういろいろのアルバイトによって生活をしたが、その中には南傳大藏經の飜譯、國譯一切經の仕事なども含まれている。南傳としては、經集、その註釋としての大義釋・小義釋を飜譯したが、小義釋はシャム版をローマ字化して使用した。また淸淨道論・攝阿毘達磨義論の註疏もシャム版からローマ字化し、これを參照して淸淨道論や攝阿毘達磨義論の飜譯をなし、さらに論藏一般、それらの註釋書類にも目を通すことができた。南方上座部

論書解説（昭和九年）はこの前後に書いたものである。また高楠・長井両先生の仕事としてのパーリ善見論（Samantapāsādikā）の犍度部以下の註釋をPTS.（Vols. V, VI, VII）出版のために準備をしたことも本書と無關係ではない。

國譯一切經の仕事としては、渡邊楳雄・大石秀典氏とともに、阿毘曇心論・阿毘曇心論經・雜阿毘曇心論の國譯に關係したことが、大いに役立った。雜阿毘曇心論を理解し譯註するために、その源流としての大毘婆沙論、その改善としての倶舍論との間の敎理的思想的な連關異同の關係を詳細につきとめたことが、阿毘達磨諸論書を精讀することになったからである。

これらの仕事は、本書を作製することを目的としてなされたものではなかったが、結果的にはそれが大いに役立つことになった。論文を書くことは全く考えていなかったけれども、林屋友次郎氏に深くすすめられて執筆することになった。それは今から二十餘年前の昭和十七年ごろには出來上り、それが戰後の二十四年に學位論文として東大から學位を受けることになった。その後、しばしば出版を催促されていながら、一つには著者の引込み思案のため、一つにはこの論文よりも、戰時中にまとめておいた南傳大藏經總索引を出版することが學界のために一層急務であると考えていたために、なかなか出版の運びとならなかった。そしてその前に「パーリ語文法」や「原始佛敎」などの小册を出すことができ、また文部省の大型刊行補助で「南傳大藏經總索引」二部三卷も三年がかりで漸やく日の目を見たので、肩の荷をおろすことができた。

その後も種々の雜務に追われて、時間的にも氣持の上でも餘裕がなかったが、漸やく今年度の文部省刊行補助を願い、刊行の運びとなったのである。このような紆餘曲折を經たものであるが、この論文はこれをまとめるにも、またその出版にも、他から勸められ催促されて餘儀なくここに至ったもので、それが著者の愚鈍で消極的な性格のために、

一層おくれることになった。

本書の原稿はすべて舊漢字、舊かな使いであったが、舊漢字はそのままとし、かな使いにおいては、引用文だけはすべて元のままとし、本文や註の部分は新かな使いに改めるとともに、漢字をかなにしたり、近代的な送りがなを付したりすることにした。しかしそれも不慣れや見落しなどのために不統一な點があることと思う。また註を一段にしたり二段にしたりする等の不統一もあり、校正から刷り上りまで三ヶ月餘というように、出版を急いだための不手際や誤植などが、少なくないことを遺憾に思っている。

右のような形式的變更以外では、本書は元來の論文原稿の通りであるが、註や付記等の中には、その後の學界の研究を參照したり追加したりしたものもある。ことに戰後になって始めて見ることができた梵文大乘阿毘達磨集論(Abhidharmasamuccaya)からの引用は、本文の中には加えることができず、すべて註の中に、譯文なしで原文のまま追加するにすぎなかった。なおパーリ註書等の引用文の原文も註記したいものが少なくなかったし、初學者のためには、パーリ文獻の註記には南傳大藏經の相當個所も指示しておいた方が親切であるとは思ったが、紙面の都合その他で、これらの追加も割愛せざるをえなかった。南傳との關係については「南傳大藏經總索引」を參照されたい。

本書の成立、論文審査、刊行等のためには、長年月を要しているだけに、その間に直接間接に恩惠助力を受けた人々は數え切れないほど多數に上り、失禮ながら一々掲げることを省略させてもらいたいと思うが、各位に對して深い感謝をこめつつ、このはしがきを終ることにしたい。

昭和三十九年三月十七日

著者識

再刊に當って

本書は阿毘達磨という佛教の煩瑣哲學に屬するものであって、それは佛教の信仰實踐の書ではないため、一般讀者にはあまり必要のないものである。本書はさらに南方佛教の阿毘達磨の中心をなす心識論を主として取扱ったもので、北方佛教の倶舍論や唯識論などの說と類似點もあるが、相違點も少なくなく、それは傳統的な佛教學者の間には殆んど知られず、興味をもたれることもなかった。そのために本書もあまり讀まれることもなく、絶版となってすでに久しい。しかし中にはその再刊を望む聲もないではなかった。

初版は十四年前に出たものであるが、今回株式會社ピタカから改訂して再刊されることになった。初版の誤植や不整備等はできるだけ改訂し、さらに說明を補足したり、註記を加えたりしながら、頁數等は初版のものを動かさないようにした。そのために、詳しく補入したい點もかなりあるけれども、原形が崩されることを恐れてすべて割愛した。この再刊に際しては、株式會社ピタカの石丸晢正氏、ならびに印刷にあたっては共同欧文センターの海川津一郎氏の手を煩わせたことが多い。ここに記して謝意を表したい。

昭和五十三年三月三日

著者しるす

目　次

はしがき
再刊に當って
目　次
序　論
第一章　佛教における心識の問題および本論が取扱う心識論の範圍……一
一、佛敎と心識の問題……一
二、心識問題の種類……三
三、本書が取扱う心識論の範圍……八
第二章　本論の心識説に關係ある諸文獻の概説……一七
一、諸文獻の時代的區劃……一七
二、㈠尼柯耶・阿含時代……一八
三、㈡經と論との中間時代……二〇
四、㈢阿毘達磨時代……二二

五、㈣論と註釋書との中間時代……二四
六、㈤註釋書時代……二五
七、㈥綱要書および復註時代……二八

本論

第一章　心法總論……四一
第一節　心意識について……四一
第二節　パーリ佛敎における心識の分類――八十九心――……五六
第三節　八十九心分類の要素について……七六
第一項　七識界門……七六
第二項　三性門……八一
第三項　界繫門……九九
第四項　五受門……一〇八
第五項　有因無因門……一一五
第四節　他部派における心識の分類……一二三
第五節　識體の一異について……一二九

第二章　八十九心各論……一四一

第一節　序……一四一
第二節　十二不善心……一四三
第三節　七不善異熟心……一五四
第四節　八善異熟無因心……一五八
第五節　三無因唯作心……一六六
第六節　八欲界善心……一七一
第七節　八欲界有因異熟心……一七八
第八節　八欲界有因唯作心……一八四
第九節　十五色界心……一八八
（イ）五色界善心……一八九
（ロ）五色界異熟心……一九四
（ハ）五色界唯作心……一九五
第十節　十二無色界心……一九七
（イ）四無色界善心……一九八
（ロ）四無色界異熟心……一九九

（ハ） 四無色界唯作心……二〇〇
第十一節 八出世間心……二〇一
（イ） 四出世間善心……二〇三
（ロ） 四出世間異熟心……二〇六

第三章 心所法總論……二〇九

第一節 心所の定義……二〇九
第二節 心所の語の發生……二一五
第三節 心所の實質としての相應思想の發生……二二一
第一項 パーリ尼柯耶の相應思想……二二二
第二項 漢譯阿含の相應思想……二二四
第三項 漢パ共通して存する相應思想……二二五
第四項 相應思想發生の契機……二二六
第四節 心所發生による心識の概念の變化……二二九
第五節 心所否定論……二三三
第一項 成實論の心所否定説……二三四
第二項 經部師等の心所否定説……二三八

第二項　王山部・義成部の心所否定説……二四四
第六節　瑜伽行派の心心所論……二四八
第七節　心心所の關係について……二五〇
第八節　パーリ佛敎における心所法の數およびその分類……二五七
第九節　他部派における心所法の數およびその分類
（其一）解脱道論と舍利弗阿毘曇論の心所法……二六九
第一項　心所法を説けるパーリ以外の部派または文獻……二六九
第二項　解脱道論の心所法……二七〇
第三項　舍利弗阿毘曇論の心所法……二七三
第十節　他部派における心所法の數およびその分類
（其二）有部の心所法……二八四
第一項　心所法を説いた有部の諸論書等……二八四
第二項　㈠法蘊足論の心所法……二八六
第三項　㈡界身足論の心所法……二八七
第四項　㈢品類足論の心所法……二八九
第五項　㈣阿毘曇甘露味論の心所法……二九一

第六項　(五)大毘婆沙論の心所法……二九三
第七項　(六)雜阿毘曇心論の心所法……二九九
第八項　(七)倶舍論の心所法……三〇〇
第九項　(八)順正理論の心所法……三〇三
第十項　(九)倶舍宗の心所法……三〇四
第十一項　(一〇)入阿毘達磨論の心所法……三〇八
第十二項　有部諸論書の心所法比較表……三一一
第十一節　他部派における心所法の數およびその分類
(其三)　瑜伽行派の心所法……三一八
第一項　瑜伽師地論の心所法……三一八
第二項　大乘阿毘達磨集論の心所法……三二三
第三項　顯揚聖教論・大乘五蘊論等の心所法……三二三
第四項　瑜伽行派の諸論書と有部との心所法の比較表……三二八
第五項　瑜伽行派と有部とにおける心所法の關係……三三一
第十二節　他部派における心所法の數およびその分類
(其四)　成實論の心所法……三三六
第十三節　他部派における心所法の數およびその分類

（其五）正法念處經・大集經の心所法……三四〇
第一項　正法念處經の心所法……三四〇
第二項　大集經の心所法……三四四
第十四節　他部派の心所法の數およびその分類と
パーリ佛教のそれとの比較……三四七
第一項　諸部派の心所法の比較表……三四七
第二項　パーリ佛教で特徴ある心所法……三五三
第三項　パーリ佛教に説かれない心所法……三六六
第四項　パーリ佛教の心所法分類と有部・瑜伽行派の心所法分類との比較……三六八
第四章　心所法各論……三七五
第一節　序……三七五
第二節　共一切心心所……三七九
（1）觸……三七九
（2）受……三八七
（3）想……三九九
（4）思……四〇五
（5）心一境性……四一四

(6) 命根……四二四
(7) 作意……四二六
第三節 雜心所……四三三
(8) 尋、(9) 思……四三三
(10) 勝解……四五三
(11) 精進……四六一
(12) 喜……四七一
(13) 欲……四七六
第四節 不善心所……四八三
(14) 癡……四八三
(15) 無慚、(16) 無愧……四九一
(17) 掉擧……四九八
(18) 貪……五〇五
(19) 見……五一三
(20) 慢……五三三
(21) 瞋……五四八
(22) 嫉……五五七
(23) 慳……五六二
(24) 惡作……五六七

(25) 惛沈 …… 五七五
(26) 睡眠 …… 五八一
(27) 疑 …… 五八七
第五節 共善浄心所 …… 五九三
(28) 信 …… 五九三
(29) 念 …… 六〇三
(30) 慚、(31) 愧 …… 六一四
(32) 無貪 …… 六二〇
(33) 無瞋 …… 六二五
(34) 中捨 …… 六三〇
(35) 身輕安、(36) 心輕安 …… 六三九
(37) 身輕快性、(38) 心輕快性 …… 六四六
(39) 身柔軟性、(40) 心柔軟性 …… 六四八
(41) 身適業性、(42) 心適業性 …… 六四九
(43) 身練達性、(44) 心練達性 …… 六五一
(45) 身端直性、(46) 心端直性 …… 六五三
第六節 その他の善浄心所 …… 六五四
(47) 正語、(48) 正業、(49) 正命 …… 六五四
(50) 悲、(51) 喜、附悅、欣 …… 六五八

(52) 慧……六六三

第七節　パーリ佛教にない他部派の心所……六八一

(53) 不害……六八一
(54) 不放逸……六八四
(55) 放逸……六八八
(56) 懈怠……六九二
(57) 不信……六九六
(58) 失念……六九八
(59) 不正知……七〇一
(60) 散亂……七〇四
(61) 非理作意……七〇七
(62) 邪勝解……七〇八
(63) 忿……七〇九
(64) 覆……七一三
(65) 惱……七一七
(66) 害……七二〇
(67) 恨……七二三
(68) 諂……七二七
(69) 誑……七三一

(70) 慴……七三五
(71) 厭……七四二
(72) 怖……七四四
第五章　心心所相應論……七四九
第一節　序……七四九
第二節　パーリ佛教における心心所相應論……七五〇
第一項　十二不善心と相應する心所法……七五〇
第二項　七不善異熟心と相應する心所法……七六八
第三項　八善異熟無因心と相應する心所法……七七一
第四項　三無因唯作心と相應する心所法……七七五
第五項　八欲界善心と相應する心所法……七七九
第六項　八欲界有因異熟心と相應する心所法……七九〇
第七項　八欲界有因唯作心と相應する心所法……七九三
第八項　十五色界心と相應する心所法……七九六
第九項　十二無色界心と相應する心所法……八〇一
第十項　八出世間心と相應する心所法……八〇三
第十一項　八十九心と五十二心所との相應表……八〇八

第三節　有部の心心所相應說……八二一
第一項　界身足論の相應說……八二一
第二項　大毘婆沙論の相應說……八二五
第三項　阿毘曇心論・雜阿毘曇心論の相應說……八二六
第四項　俱舍論の相應說……八二二
第五項　有部說による心心所相應說の表……八二四
第四節　瑜伽行派の心心所相應說……八二七
第一項　瑜伽師地論の相應說……八二七
第二項　成唯識論の相應說……八二九
第五節　舍利弗阿毘曇論の相應說……八四一
第六章　心作用論……八四七
第一節　八十九心と心作用の型十四種……八四七
第一項　心作用について……八四七
第二項　十四種心作用の定義說明……八五二
(1)　結生……八五二
(2)　有分……八五三
(3)　引轉……八五四

(4)—(8) 見・聞・嗅・嘗・觸……八五七
(9) 領受……八六一
(10) 推度……八六一
(11) 確定……八六二
(12) 速行……八六二
(13) 彼所縁……八六六
(14) 死……八六八
第三項　十四心作用に關する清淨道論および攝阿毘達磨義論の説……八六九
第二節　顯現的心作用（其一）五門作用……八七五
第一項　五門作用の説明……八七五
第二項　五門作用の譬喩……八八二
第三項　解脱道論の五門作用説……八八六
第四項　攝大乘論無性釋に紹介されている五門作用説……八八九
第五項　五門作用と八十九心……八九三
第三節　顯現的心作用（其二）意門作用……九一〇
第一項　欲界の意門一般作用……九一〇
第二項　禪定作用……九一九
第三項　神通作用……九二六

第四項　聖道作用……九二七
第五項　果定および滅盡定作用……九三三
第四節　潜在的心作用……九四〇
The Problem of Mind or Consciousness in Buddhism
索引　一　邦語索引
二　歐字索引
三　梵語・パーリ語索引

略字表

書名の下に刊行年やシャム版等の記載のないものはすべて
Pali Text Society 刊行のローマ字によるパーリ本

A. = Aṅguttara-nikāya（増支部）
AA. = Manoratha-pūraṇī（増支部註）
Abhav. = Abhidhammâvatāra（Buddhadatta's Manuals I）（入阿毘達磨論）
Abhsaṅg. = Abhidhammattha-saṅgaha（JPTS. 1884）（攝阿毘達磨義論）
AbhsaṅgṬ. = Abhidhammattha-vibhāvanī（Siamese edition）（攝阿毘達磨義論疏）
CNd. = Culla-Niddesa（Siamese edition）（小義釋）
D. = Dīgha-nikāya（長部）
DA. = Sumaṅgala-vilāsinī（長部註）
Dhp. = Dhammapada（法句經）
Dhs. = Dhamma-saṅgaṇī（法集論）
DhsA. = Attha-sālinī（法集論註）
Duka = Duka-paṭṭhāna（二法發趣）
It. = Itivuttaka（如是語經）
J. = Jātaka（本生經）

JBRAS. = Journal of The Bombay Branch, Royal Asiatic Society

JPTS. = Journal of the Pāli Text Society

Kośa-vyākhyā = Abhidharmakośa-vyākyā edited by U. Wogihara 1932–36（倶舎釋）

KV. = Kathā-vatthu（論事）

KVA. = Kathāvatthu-atthakathā（JPTS. 1889）（論事註）

M. = Majjhima-nikāya（中部）

MA. = Papañca-sūdanī（中部註）

Mil. = Milinda-pañha（彌蘭陀問經）

MNd. = Mahā-Niddesa（大義釋）

MNdA. = Saddhamma-pajjotikā（大義釋註）

MVṬ. = Vaṁsattha-pakāsinī（大史疏）

Netti. = Netti-pakaraṇa（導論）

Pp. = Puggala-paññatti（人施設論）

Pṭs. = Paṭisambhidā-magga（無碍解道）

PṭsA. = Saddhamma-pakāsinī（無碍解道註）

Rvibh. = Rūpārūpa-vibhāga（Buddhadatta's Manuals I）（色非色分別論）

S. = Saṁyutta-nikāya（相應部）

SA. = Sāratthа-pakāsinī（相應部註）

Sam. = Abhidharma-samuccaya edited by V. V. Gokhale（JBRAS. 1947）（阿毘達磨集論）

Sn. = Sutta-nipāta（經集）

SnA. = Paramattha-jotikā（經集註）

Tika. = Tika-paṭṭhāna（三法發趣）

Triṁśikā = Vijñaptimātratāsiddhi par Sylvain Lévi, Paris 1925.（唯識三十頌釋）

Ud. = Udāna（自説經）

VA. = Samanta-pāsādikā（パーリ善見論）

Vibh. = Vibhaṅga（分別論）

VibhA. = Sammoha-vinodanī（分別論註）

VM. = Visuddhi-magga（清浄道論）

VMṬ. = Paramattha-mañjūsā（Siamese edition）（清浄道論疏）

序論第一章　佛教における心識の問題および本書が取扱う心識論の範圍

一　佛教と心識の問題

佛教で問題とされている事柄の中心點は心の問題であるということができるであろう。迷いを轉じて悟りを開き、生死の苦を脫して涅槃の樂に向い、煩惱を斷じて菩提を得るという佛教の目的理想は、要するに心を向上せしめ改造せしめ完成せしめることに他ならないからである。心の苦がいかにして生ずるか、いかにすれば苦を滅して寂靜の樂を得ることができるかを說いている四諦の道理や十二緣起の敎說も、心の問題を離れては存しないのである。廣い意味からすれば、釋尊の一代の說法も、その後の諸聖典の所說も、すべて心識の問題を中心としていないものはないと云えるであろう。このように心の問題はあらゆる時代のあらゆる佛敎によって、なんらかの形において主要な問題とされて來たのであるが、それは必ずしも心識の語を表面に出し、心識の問題として銘打っているのでは勿論ない。

しかし心識の語を表面に立てている狹い意味からする心識の論說も諸聖典の隨處に見出されるのであるが、今その二三の例を現存最古の聖典である尼柯耶(ニカーヤ)・阿含の經文に取って見よう。まず增支部四ノ一八六經およびそれに相當す

る漢譯中阿含一七二經には

世間は心によりて導かれ、心によりて牽かれ、生起せる心によりて左右せらる。(1)

心得㆓世間㆒去、心爲㆓染著㆒、心起自在(2)

とあり、また相應部一ノ七ノ二經および雜阿含一〇〇九經にも

世間は心によりて導かれ、心によりて牽かれ、一切は心の一法に左右せらる。(3)

心持㆓世間㆒去、心拘㆓引世間㆒、其心爲㆓一法㆒、能制㆓御世間㆒(4)

とあって、心によって世間の一切諸法が左右せられ、心が一切の中心となることが說かれている。三界は唯心の所作にすぎないとか、諸法は皆心を離れずとかいう十地經や楞伽經の如き大乘經典の說も、その淵源は右の經文にあるような說にあると思われる。心の持ち方が最も重要であって、心次第で苦をも樂をも受けることは漢パの法句經にも說かれている。

諸法は意を先行とし、意を最勝とし、意所成なり、若し惡穢の意もて、語り又は行はば、
彼に苦の隨ひ行くこと、車輪の牽獸に〔從ふが〕如し。
諸法は意を先行とし、意を最勝とし、意所成なり、若し善淨の意もて、語り又は行はば、
彼に樂の隨ひ行くこと、影の〔形を〕離れざるが如し。(5)

心爲㆓法本㆒、心尊心使、中心念㆑惡、即言即行、罪苦自追、車轢㆓于轍㆒(6)
心爲㆓法本㆒、心尊心使、中心念㆑善、即言即行、福樂自追、如㆓影隨㆑形

さらに心の染淨に從って有情も染淨となることは相應部二二ノ一〇〇經および漢譯雜阿含二六七經に

諸比丘よ、心の雑染の故に有情は雑染し、心の淨白の故に有情は淸淨となる。(7)

心惱故衆生惱、心淨故衆生淨(8)

と說かれている。これは維摩經佛國品の有名な

若菩薩欲㆑得㆓淨土㆒、當㆑淨㆓其心㆒、隨㆓其心淨㆒、則佛土淨(9)

という文句を想起せしめるものであって、このような心識に關する尼柯耶・阿含の敎說が後世の大乘經典にも影響を及ぼしていることを知るのである。けだしこれは佛敎全般に通ずる根本思想に他ならないからである。

二　心識問題の種類

右の諸經文は心識の語を表面に出しているものの例であるが、直接に心識の語を用いていないでも、佛敎の諸經論はなんらかの立場において心の改善や向上發達を問題としているものである。このように一切の佛敎敎說は心識をもってその中心問題としているといえるけれども、その心識に對する見方や態度は必ずしも一樣でなく、時代により部派・學派によってそれぞれの特徵を有するのである。今これを極めて概括的に類型的に眺めて見るならば、時代的には心識說は㈠初期佛敎時代、㈡部派佛敎時代、㈢初期大乘佛敎時代、㈣大乘學派時代によって變化發達の跡を見せているのである。また同じく部派佛敎時代においても上座部系と大衆部系とでは心識に對する考察面を異にしており、大乘學派時代にも如來藏說・法相的心識說・性相的心識說等の別が存するのである。故に以下簡單にこれらの心識說の特徵をのべることにしたい。

まず初期佛敎時代というのは釋尊當時から尼柯耶・阿含の成立に至るところまでを指し、この時代の心識説は尼柯耶・阿含に說かれているものを中心とするものである。尼柯耶・阿含では、心はいかなる狀態にあれば生死に輪廻して苦惱を受け、いかなる心の持ち方をすれば苦を脫して涅槃の樂を得ることができるかという宗敎的・倫理的の實際方面の敎理を中心として心識が論ぜられているのである。故にこの時代には心識を心識自體の問題として眺めることがなかったから、意識的の心識說はいまだ存しなかった。

ところが次の部派佛敎時代になると、尼柯耶・阿含の諸經說を說明解釋し、分類整理綜合する阿毘達磨なるものが發達して來たために、心識についても尼柯耶・阿含に散說されているものが整理され、それに新らしい說が加えられて、心識が心識自體の問題として意識的に取り扱われるようになった。初期佛敎の心識說が實踐的必要のためのものであったのに對して、阿毘達磨的心識說は理論的のものであると云える。この部派時代の心識說も、前述の如く上座部系と大衆部系とではその傾向を異にしておった。尼柯耶・阿含の敎說を忠實に分類整理組織して複雜煩瑣な阿毘達磨佛敎を發達させた上座部系では、心識に關しても心・心所論を始めとして、煩惱論・業論・禪定論・智慧論・修道論等の心識關係の敎理を成立させたのである。この阿毘達磨的論究においては、心識はすべて現象的心識に限られ、心の本性本體には毫も觸れる所がなかった。これに反して、尼柯耶・阿含の經文の表面的言說よりも、その奧に含まれている眞意義を闡明することに努力した大衆部系では、心識についても上座部のように現象的心識を阿毘達磨的に細說するよりも、むしろ心の本體的方面を問題とした。卽ち大衆部系では煩惱具足の凡夫でも、表面的現象心の奧には必ず淸淨の本性を具備しているのであって、この淸淨なる心性があるから、凡愚の者も眞僞を判別し善惡を了承することができるのであり、また惡を去って善に向い、修道によって菩提涅槃の果を得ることができるのである。ただ

外境の縁によって淸淨の心性が覆われているために生死輪廻の苦を受けるのであるとし、「心性本淨客塵煩惱」の說を樹立したのである。故にこの心性本淨說は現象的な相心をばこれを雜染であるとして斥け、本體的な性心のみを問題とするものであると云える。心性本淨說を主張するものは、文獻によれば大衆部・一說部・說出世部・雞胤部・分別論者・案達部等の大衆部系であり、[10] 現象的心識說を說く代表的のものはパーリ佛敎や說一切有部のような上座部系である。大衆部系の心性本淨說は大乘諸經論によっても繼承され、[11] さらに後世の如來藏說へと發展させられた。また上座部系の心識說も阿毘達磨時代以後にも益々發達してその說は一層精密複雜となって行き、殊に說一切有部の心識說の如きは瑜伽行派の法相的心識說に多大の影響を及ぼしたのである。

前述の部派佛敎時代は心識說のみでなく、一切の敎理をば實踐的必要のためよりも、むしろ理論的興味のために發達させたのである。この傾向は上座部系の阿毘達磨佛敎において特に著しかった。これらの諸部派は各自に阿毘達磨的敎理を所有し、實踐にはなんら關係のない些細な點について異論を立てて甲論乙駁し、理論のための理論を事とする學問宗に墮して、社會の實際的指導性を失ってしまった。このような阿毘達磨的弊風を打破して、佛敎の眞精神に復歸しようとして興ったのが大乘佛敎である。故に大乘佛敎では心識問題等も心識自體として學問的に論ぜられることはなかった。心識は心識のままに如實にその實相を觀察し、心識の實相に應じて融通無碍の空無所得な態度を取るべきであるということが强調されたのである。そこでは單なる理論的立場は戲論として排斥され、純粹に實踐的立場が採用された。この立場では心識を客觀的に眺めて分類考察することが許されないのみでなく、心とか物とかいふ區別もなく、心も物も、主觀も客觀も、一如に融合して純粹經驗の行爲があるのみである。尼柯耶・阿含に說かれている最高の境地もこれにすぎないのであって、大乘佛敎は尼柯耶・阿含に說かれた佛敎の眞精神を最も醇乎たる形に再

現したものということができる。龍樹の中觀說もこの立場を理論的に表現しようとしたものである。

大乘佛教は右のように小乘的阿毘達磨の態度を斥けて佛教の眞精神に復歸し、理論よりも實踐を重んじたのであるが、大乘佛教も時を經るに從って次第にその教理を理論化し組織化するようになり、遂に再び理論の城砦に立籠る大乘學派時代を現出したのである。この時代には心識說は心識說として改めて考察されるようになった。その場合、大乘諸學派の心識說は小乘諸部派の說を繼承し發達させたのである。卽ち前述のように、大衆部系の心性本淨說は大乘佛教の如來藏說へと發展し、瑜伽行派の法相的心識說は上座部系の阿毘達磨的心識說の傾向をうけてこれを發展させたものである。如來藏說は龍樹前後に著わされた如來藏系統の諸經典[12]から起ったものであって、その心識的立場は心性本淨說と同じく、一切衆生の煩惱增盛の心にもその內奥には自性淸淨の如來身が存在し、これあるが故に一切衆生はすべて煩惱を脫して無上菩提の佛果に至ることができるとするのである。この煩惱に覆われた如來身は如來藏とも佛性とも名づけられた。故に佛性と如來藏とは同一であるとされるが、また佛性は本體的の心性のみを指し、如來藏は諸煩惱に覆われたままの心性であって、心の本體と現象とを含めたものであるとも云える。しかしいずれにしても如來藏說は現象方面の心よりも本體的心性をその中心問題とするのである。

これに反して上座部系の現象的心識說をうけた瑜伽行派の法相的心識說は心の本體的方面よりも現象方面の考察を中心とするものである。瑜伽行派の心識說は上座部系の說だけから發達したものでは勿論なく、三界唯心とか三性三無性とかいうような大乘教理をその綱格としたものであり、心識の向上進步の過程である菩薩の修行階位も大乘の說を採用したものである。また瑜伽行派では心の本體についても論及しないのではない。それは瑜伽唯識の佛教が第一義的の最高の立場から世俗的の卑近な立場に至るまでのあらゆる立場を網羅してその教理を樹立しているからである。

しかし瑜伽行派の心識説として最も精彩を放っているのは心の本體論的な立場よりも、むしろ現象論的な立場である。この現象論的な法相的心識説はその立場の性質上、上座部系の阿毘達磨的心識説に類似しているのは當然である。しかし法相的心識説と有部等の心識説とは同じく現象心を取り扱っていると云っても、その現象心の範圍に廣狹の差が認められる。有部等で説く心識は我々が日常經驗しうる表面心のみであるのに反して、法相學による心識は表面心のみでなく、その奥に潜んでいると考えられる潜在心をも含めたものである。前者が眼・耳・鼻・舌・身・意識の六識を立てるのに對して、後者がこの六識の他に第七識末那・第八識阿賴耶を説くのはそれである。何故に表面心以外に潜在心が立てられたかと云えば、表面心である諸六識だけでは一貫した因果の系列を如實に説明することができないからである。潜在心を施設することによって、生々世々を通じて業とその異熟との因果關係によって常恒不斷に相續する心の狀態が始めて具體的に説明しえられるのである。この意味において、法相的心識説は上座部系の心識説を合理的に徹底的に展開させたものであると云える。法相敎學においては表面心のみでなく、潜在心も常に生滅變化する現象的心識にすぎない。また修道證果を可能ならしめる原動力として第八識中に存在すると説かれる無漏種子なるものも現象的存在とされるのである。かくてこの立場における心識説は現象心のみを問題としたものである。

法相的心識説は世俗的立場に立つ心識の一面觀であり、また如來藏説も心識の本性のみを問題とする一面觀であると云える。この兩方の一面觀を綜合して多面的心識説を樹立したのが起信論等の性相的心識説である。法相的心識説では心の性としての無爲眞如を認めたけれども、眞如は心識の作用とは全く關係のないものとして心識説の體系には含められなかった。ところが性相的心識説では、心性としての無爲眞如は凝然不動の存在ではなくして、現象心に作用し現象心に無漏の眞智を得させるものであるとせられるのである。それは法相的心識説が純粹に理論的のものであ

って、心識を客觀的に定置して考察したものであるのに對して、性相的心識說は多分に實踐的意味を含み、實踐を通じて現われる心の狀態を主觀的に說明したものであるから、有爲の現象と無爲の眞如との關係を許しうるものと思う。換言すれば、性相的心識說は融通無碍なる空無我の第一義的立場を示すとともに、また主客分裂の世俗的有の立場をも說明しようとしたものであって、この點において立體的心識說であるとも云える。そしてこの說は實踐的體驗がなければ、單に純理的には說くことのできないものであるから、他の心識說とはその取り扱いにおいて一應區別さるべきものである。因みに中國佛教において、現象心と本體心との關係について、第八識を本體心（眞心）とし、前七識を現象心（妄心）とする說や、第八識は本體と現象との和合であるとする眞妄和合說や、第九識が本體心で諸八識は現象心であるとする說や、諸八識はすべて現象心のみであるとする說が地論宗・攝論宗・法相宗等によって主張され、妄心・眞心がすべて存在論的に純客觀的に論ぜられたのは、心識說としては當をえたものではないと思われる。

三　本書が取扱う心識論の範圍

以上は佛教における心識說を概括的に代表的類型によって示したものであるが、今これを再說するならば、佛教における心識の考察には、心識をば

㈠　現象心のみとして見るもの
㈡　本體心を中心として考察するもの
㈢　本體心と現象心との兩者を認めてその關係交涉を說くもの

の三つの立場があり、さらに第一の現象心のみを認めるものには

(イ) 現象心を眼識乃至意識等の表面心のみに限るもの

(ロ) 表面心のみでなく、阿賴耶識等の潛在心または無漏種子のような潛在力をも說くもの

がある。これらの中でパーリ佛敎である南方上座部の心識說は表面的現象心を主として取り扱っているのである。本書はパーリ佛敎の心識說を中心とした佛敎の心識說を取り扱っているのであるから、本書に關說されている心識說は現象心のみを認める立場であって、大衆部系の心性本淨說や大乘の如來藏說・性相的心識說や中國佛敎の性相說には一切ふれる所がない。ただパーリ佛敎の心識說と關係の深い有部・經部・舍利弗阿毘曇論等の上座部系の心識説および瑜伽行派の法相的心識說ならびに上座部系心識說の源流をなしている尼柯耶・阿含の心識說は、パーリ佛敎のものと比較論及する場合が多いのである。

以上の說によって、佛敎の心識論中で本書が取扱っている心識說の部門は一應明らかとなったと思われるが、次には本書が關說する上座部系の心識說にはいかなる問題が存在するかということも簡單に紹介しておきたいと思う。パーリ佛敎を中心とする上座部系の現象的心識說には

(一) 心法論（心の主體）

(二) 心所法論（心の屬性）

(三) 心心所相應論（心の主體と屬性との關係）

(四) 心作用論（心の作用）

の四項目がある。

まず第一の心法とは心自體を指すのであり、現象心としての心の主體である。この語は次の心所法に對したものである。心法・心所法の語や思想は元來尼柯耶・阿含にはなかったもので、阿毘達磨佛教において始めて説かれたものである。勿論阿毘達磨で心法とせられ心所法とせられる法の内容をなしている名目は、ほとんどすべて尼柯耶・阿含に見出されるのであるが、尼柯耶・阿含におけるそれらの名目は決して心法・心所法として説かれているのではない。例えば阿毘達磨説によれば、五蘊中の受・想・行は心所法とされ識は心法とされるのであるが、尼柯耶・阿含では五蘊をこのように解釋することはなかった。尼柯耶・阿含によれば、受・想・行も識もそれぞれ一つの心作用である。受は苦樂を領納感受する心作用であり、想は青黃等を取像表象する心作用であり、行は思と同視せられてそれは善惡等を行作意思する心作用であり、識は色聲等を分別認識する心作用であって、ともに心作用の一部分を意味するものである。それらは獨一の心作用として單獨に生起し、その心作用以外に本體的の心というものは認められないのである。領納感受をしている場合には受があるのみで別に心の主體があるのではなく、受が卽ち心そのものである。取像表象や行作意思している場合も同樣である。また分別認識している場合にも、識という作用があるのみで別に心があるのではない。ところが阿毘達磨的心識説によれば、心は主體と屬性とに區分して考察され、心という主體があれば、それは必ずなんらかの屬性を有するものであるとされる。例えば具體的な蜜柑には必ずその色や形や大きさや味等が存するように、具體的な心には必ずなんらかの屬性が隨伴しているのである。色も形も味もない蜜柑というものは存在しないように、屬性を伴なわない主體のみの心は存在しない。さらにこれを具體的に云うならば、主體的な心には常に必ず領納感受・取像表象・行作意思その他を行なうべき屬性が具備されており、領納・取像・行作等を伴なわない單なる心自體は實際的には存在しないのである。この場合の心の主體が心法と名づけられ、心の屬性が心所法と稱

せられた。故に五蘊中の識蘊だけは心法であるが、受・想・行（思）は心とは異なった心所法であるとされた。

心法論というのは、心の主體を考察するのであって、心には眼識・耳識・鼻識・舌識・身識・意識等のものがあり、これらの心はさらに善・不善・無記とか欲界心・色界心・無色界心・出世間心等に區分され、またそれらは苦・樂・憂・喜・捨のいずれかに屬するものである。このように心法にも種々雑多なものがあり、部派によって心法の分類には相違があるのである。何故に心法に多數の別が生ずるかと云えば、それは眼根・耳根等のような心法の所依の別にもよるのであるが、主としては心法と相應している心所法の數とか性質とかの相違によるのである。そしてかく分類された諸心法の一々はそれぞれ固有の性格作用等を有しているのである。心法に關しては右のような諸問題が存するのであって、これらを論究するのが心法論である。

つぎに心所法論とは、心の屬性である受・想・思等に關する論究である。心所法が心法と倶起隨件することを相應というのであるが、相應にはいかなる條件が必要であるかが考察され、その説は部派によって必ずしも同一ではない。またいかなる幾種の心所法が認められるかも部派によって各々異なっており、また同一部派においても時代によって心所法の數には變遷發達の跡が見出される。さらに心所法をその性質によって分類整理することも後世では試みられたのであるが、その分類法も部派により時代によって相違しているのである。諸部派で説かれる一々の心所法について眺めて見ても、同一心所名のものでもその意味内容は部派によって異なっている場合があり、範圍に廣狭の差が認められる場合がある。また部派によって異なった名の心所が同一内容を有する場合があり、甲部派で心所法とされているものが乙部派では或は色法とされ、或は心不相應法とされ、或は他の心所法の一部分とされている場合がある。これらの點は諸部派の文獻に現われている各心所法の定義説明を比較研究することによって明瞭となるのである。

なお部派の中には尼柯耶・阿含の教説に従って、心法・心所法というものを否定し、心が多くの心所法と相應倶起することを認めず、心は常に單獨に存在し、それは心という主體的のものではなくして心作用に他ならず、受・想・思等の心作用以外に別に心の主體は存しないと主張するものもあった。故に因みにこれらの部派の主張も心所法論において考察さるべきである。

つぎに心心所相應論とは、心法と心所法との相應に關する具體的考察であって、いかなる心はいかなる幾種の心所と相應倶起するとされているかを眺めるのである。これも部派によってその説を異にし、同一部派内でも變遷發達の跡が示されている。そして首尾一貫して完全な形において心心所相應が具體的に説かれているのはパーリ佛教のみであり、その他の部派では部分的にしか説かれていない。

最後に心作用論とは、心識の作用に關する論説である。尼柯耶・阿含においては前述のように、受・想・思等はそれぞれ一つの心作用であるとされた。故に尼柯耶・阿含に説かれている心作用の經過は

受→想→思→愛→……

というように單獨のものであった。しかるに心心所説が發生した以後においては、心は必ず受・想・思その他多くの心所と相應して存在するとされるのであるから、このような心が經過して生ずる心作用は尼柯耶・阿含の場合よりも極めて複雑となるのである。これをかりに圖示するならば

心 受想 思等 → 心 受想 思等 → 心 受想 思等 →……

というようになるであろう。故に尼柯耶・阿含の心作用説はここでは通用しないのである。多くの心所を随伴した個

々の心が前後に經過生起して認識・作業等の心作用を營むのであるが、この意味の心作用說はパーリ佛敎以外では說かれない所であり、パーリ佛敎では一切有情の一切剎那における心作用が、すべて類型的に說明されているのである。例えば前五識による認識作用においてはいかなる心がいかに繼起することによって認識が完了するか、意識による認識・善惡業・禪定・神通等が生ずる場合はいかに心が經過するか、出世間の修道證果とか果定・滅定等の場合はどうであるか、臨終の剎那や結生の剎那にはいかなる心の經過が生ずるか等のことが一々具體的に說かれているのである。

以上の四項目がパーリ佛敎を中心とした佛敎の心識論の範圍であるが、その中にはパーリ佛敎のみに說かれて他部派では全く說かれないもの、または他部派でも多少關說されているけれども、極めて部分的で不完全なものもある。パーリ佛敎の心識說はパーリ佛敎が問題としている限りの心識の範圍においては、首尾一貫し組織整然たる一大體系を形成しているのであって、この點は瑜伽法相敎學の心識說とともに佛敎心識說の極致であると言えるであろう。瑜伽法相敎學において心識說がその敎學の中心を占めているように、パーリの心識說はパーリ佛敎敎理において最も中心的地位を占めている。パーリ敎學と法相敎學とにおける心識說の相違は、後者が多分に哲學的色彩を有する深遠なものであるのに對して、前者は科學的（?）敍述的であって思想的には前者よりも幼稚であるということである。しかしパーリ佛敎においては心識說に對する理解がなければその敎理を十分に理解することができないのである。それにも拘らず、パーリ佛敎の心識說は未だ全體的に發表されたことはない。[13] この意味において、本書はパーリ佛敎の心識說をなるべく全面的に紹介し、かつこれに關係ある他部派の心識說をも比較參照することに努めた。

（1） A. II, p. 177.

（2） 中阿含卷四五（大正一・七〇九a）

（3）S. I, p. 39.

（4）雜阿含卷三六（大正二・二六四ａ）

（5）Dhp. vv. 1—2.

（6）法句經卷上（大正四・五六二ａ）、なお法句譬喩經卷一（大正四・五八三ｂ）、出曜經卷二八（大正四・七六〇ｂ）、法集要頌經卷四（大正四・七九五ｃ）等參照。さらに右と同趣旨の經文は A. I, p. 11. 本事經卷一（大正一七・六六三ｃ以下）にも見出される。

（7）S. III, p. 151.

（8）雜阿含卷一〇（大正二・六九ｃ）

（9）維摩詰所說經卷上（大正一四・五三八ｃ）

（10）異部宗輪論（大正四九・一五ｃ）、大毘婆沙論卷二七（大正二七・一四〇ｂ）、順正理論卷二七（大正二九・七三三ａ）、隨相論（大正三二・一六三ｂ）、なお上座部系統に屬すると思われる舍利弗阿毘曇論にもその卷二七（大正二八・六九七ｂ）に心性本淨說が述べられている。もっともこれは阿含經の文を引用したものである。

（11）大般若經卷五六九（大正七・九三七ａ）、大寶積經卷五（大正一一・二九ａ）、南本大般涅槃經卷二三（大正一二・七六一ａ、ｃ）、大集經卷一一、卷一三、卷一八（大正一三・六八ａ、九〇ｂ、一二四ｃ）、大智度論卷一九、卷四一（大正二五・二〇四ａ）、大乘莊嚴經論卷六（大正三一・六二二ａ以下）、成唯識論卷二（大正三一・八ｃ以下）等。

（12）如來藏系統の經典としては如來藏經・不增不減經・無上依經・大法鼓經・大方等無想經・勝鬘經・央掘魔羅經・大乘大般涅槃經等がある。

（13）パーリ佛教の心識說を紹介した唯一のものとして S. Z. Aung: Compendium of Philosophy. 1910. pp. 1—76; S. Z. Aung u. M. Walleser: Dogmatik des modernen südlichen Buddhismus 1924. がある。これらはパーリ佛教の心識說、ことに心作用說を知るには極めて重要なものであるが、心識論の全體にわたっていない。また Mrs. Rhys Davids: Buddhist Psychology. 1914. はパーリ佛教の心理說についてのべているけれども、それは尼柯耶から阿毘達磨及び彌隣陀問經に至るまでに現われている心識說であって、その後に發達し大成した註釋書類や綱要書類の心識說にはふれていない。パーリ佛教以外の佛教の心識說についても全體的に論ぜられたものはないようであるが、結城令聞博士「心意識論より見たる唯

識思想史」昭和十年、は瑜伽行派の心識を論じたものであり、かつその論點は主として潜在心たる阿頼耶識・末那識思想の展開にあるから、本書の内容とはその範圍を異にしている。雜誌類に發表された心識關係の主要論文には木村泰賢博士「佛敎に於ける心理論發達の大觀」(宗敎研究新第二卷第一號)、同「佛敎の心理論に於ける心作用分類の發達」(宗敎研究新第二卷第二號)、鈴木宗忠博士「俱舍論の心所說に關する研究」(宗敎研究新第八卷第四號)等があり、その他心識論のみを取扱ったものでなくして佛敎々理一般を論じた著書中に心識論が關說せられているものも多く存するけれども、今は一々を擧げない。なお心識關係の著述には Wolfgang Bohn: Die Psychologie und Ethik des Buddhismus 1921, 橘惠勝氏著「佛敎心理の研究」大正五年、等がある。心識論を取扱つた筆者の論文としては「心心所思想の發生過程に就いて」(日本佛敎學協會年報一四)、「心識論と唯識說の發生」(「佛敎の根本眞理」三省堂、昭和三一年、所收)がある。

付記　勝又俊敎博士「佛敎における心識說の研究」昭和三六年は、心心所說の展開、心性・心體論の展開等、印度における原始佛敎以來、大小乘諸佛敎の心識論を全體的に論究し、さらに中國における心識說にまで及んでいる。しかしパーリ佛敎の心識說にはほとんどふれられていない。

序論第二章　本書の心識說に關係ある諸文獻の概說

一　諸文獻の時代的區劃

本書の本論に入るに先だち、本論の所說に關係するパ・梵・漢の諸文獻をばその成立の先後に從って概括的に略述しておきたい。けだしそうすることによって、本書中にパーリ佛教または說一切有部等において、ある問題がいかに發達して行ったかを論ずる場合に、その引用文獻の相互關係とか成立年代とかを一々のべる手數を省略することができると思うからである。この意味の文獻概說であるから、本章は初學者のために設けられたものである。

前章にものべたように、本書が取扱っている心識說はパーリ佛教のものを中心とし、これに說一切有部や瑜伽行派の諸論書および舍利弗阿毘曇論・成實論等に說かれている心識說を參照したものである。これらの中でパーリ佛教の心識說を取扱っているパーリ文獻は、上は佛滅後間もない時代の諸尼柯耶から、下は十二世紀ごろに著わされた攝阿毘達磨義論およびその註疏に至る千四五百年間のものにわたっており、(1)また說一切有部の關係文獻も阿含時代から六、七世紀の稱友の倶舍釋に至る千年間程のものにわたっている。今これら諸文獻の一應の成立年代をばパーリ文獻を中心として眺めるならば、大體つぎの六期となすことができるであろう。卽ちそれは

一、尼柯耶・阿含時代　佛滅から西紀前二五〇年頃迄
二、經と論との中間時代　西紀前二五〇―二〇〇年頃
三、阿毘達磨（論）時代　西紀前二五〇―一〇〇年頃
四、論と註釋書との中間時代　西紀前一〇〇―後一〇〇年頃
五、註釋書時代　西紀一〇〇―五〇〇年頃
六、綱要書及び復註時代　西紀四五〇―一二〇〇年頃

というようになる。說一切有部についてこれを見るならば、有部には第二期の經と論との中間時代に屬する文獻は存せず、第三期の阿毘達磨時代は有部ではパーリのものよりも全體的に百年位は下るのではないかと思われる。これに反して第五の註釋書時代は有部では西紀第二世紀で終り、まもなく綱要書時代に入ってそれが西紀四〇〇年ごろに完了するから、註釋書時代と綱要書時代とは有部はパーリ佛教よりも遙かに早いのである。以下この六期の各時代における心識論に關係ある諸文獻についてその先後關係等を眺めて見たい。

二　㈠尼柯耶・阿含時代

パーリ四尼柯耶の中では相應部（Saṁyutta-nikāya）と長部（Digha-nikāya）とが概して古い要素を含み、中部（Majjhima-nikāya）と增支部（Aṅguttara-nikāya）とには新しい要素が割合に多く含まれているようである。卽ち相應部には最も簡素で古風を帶びた單經が多く含まれ、教理的に見ても最も源泉的なものが多い。もっとも中には他

の單經に擬して新たに作られた單經や、二・三の單經を結合して作られた複合經もないではないけれども、大體としては、四尼柯耶中では相應部が最も古いと思われる。つぎに長部中にも極めて新らしい要素や、多くの單經を合成したものはあるけれども、資料的には割合に古いものが含まれているようである。中部や增支部には古い成立のものも含まれてはいるが、概して複合經や註釋經が多いから、この二部は最も新しい成立に屬すると思われる。(2) 以上のことは經典の體裁や形式によってのみでなく、四尼柯耶中に含まれている教理や用語の發達關係からも論議しえられるのである。(3)

パーリ四尼柯耶に相當する漢譯四阿含は、雜阿含は有部所傳であり、中阿含も有部所傳に近く、(4) 長阿含はおそらく法藏部所傳であり、(5) 增一阿含は大衆部所傳であるというように、(6) その一々がそれを傳えた部派を異にしているから、一概にその成立の先後を論ずることはできないけれども、古さの順序から云えば、大體はパーリ尼柯耶のように、雜阿含・長阿含・中阿含・增一阿含というようになると思われる。そして漢パの尼柯耶・阿含を比較するに、漢譯阿含よりもパーリ尼柯耶の方がその成立は比較的に古いのではないかと思われる。これらの尼柯耶・阿含は諸部派が比較的類似した形において傳えているのであるから、それらは同一源泉から出ているに相違なく、從って尼柯耶・阿含の原形は部派分裂がなされた西紀前二五〇年ごろにはでき上っていたのではないかと思われる。その後にも各部派によって四阿含はその組織體裁なり教理內容なりにおいて、多少の改變增廣が行なわれたことは勿論であり、今日殘存する尼柯耶・阿含はいずれもこのような增廣改變をへた部派的色彩を有するものである。(7) 心識關係の重要性から云えば、漢パ四阿含の中では雜阿含が最も重要であり、中阿含・增一阿含にも尼柯耶・阿含時代後期の思想が含まれている。

三　(二) 經と論との中間時代

十五篇から成っているパーリの小部（Khuddaka-nikāya）は雜多な内容のものであるから、その成立年代も區々であり、中には四尼柯耶のいずれよりも古く、またはそれに劣らないほどの古い經典もあるけれども、四尼柯耶よりはるか後代に成立したと思われるものも多い。[8] しかし小部經の多くは心識説に關係のないものであるから、今はその一一にふれる必要はない。ただ十五篇中で無碍解道（Paṭisambhidā-magga）と義釋（Niddesa）との二つはパーリ佛教教理發達の上から見ても、心識説の上から見ても、必ず問題にさるべき極めて重要なものである。その成立年代においても、また思想的に見ても、この二書は尼柯耶（經）と阿毘達磨（論）との中間的存在である。現在のパーリ佛教ではこの兩書は尼柯耶中に含められているけれども、かつては阿毘達磨として取り扱われていたこともある。[9] それはこの兩書の論述形式や所説内容がほとんど阿毘達磨的であり、論書と共通する點が極めて多いからである。例えば四尼柯耶中には全く見出すことのできない阿毘達磨的術語とか、初期論書と共通する阿毘達磨的定義説明とかがこの二書中に見出されるのである。[10] ただその形式も内容もいまだ論書と同一程度にまで發達しておらず、云わば先驅的初期阿毘達磨である。この二書はその教理内容から見て、全くパーリ佛教的であり、かつこれに相當すべき文獻は他部派に存在しないから、この二書は部派時代になってからパーリ佛教内において獨自に著わされたものであることが知られうる。その成立はおそらく西紀前二五〇年前後ではないかと思われる。[11] 有部等には經と論との中間に屬すべき文獻は傳えられていないのである。

四　(三) 阿毘達磨時代

各部派の阿毘達磨論書は一時に成立したものではなく、諸論書間に教相學的變化發展の跡が見出されるのである。パーリ阿毘達磨についてこれを見るならば、パーリの七論はその表現形式および教理内容から見て、大體これを初期・中期・後期の三段階に分けることができる。[12]

(イ) 初期阿毘達磨時代　これは前の無碍解道や義釋の直後の時代に屬し、この時代の論書はその叙述の形式や所論の内容が無碍解道や義釋に極めて近い。叙述の形式から見れば、初期阿毘達磨の特徴には

(一) 諸法を一法・二法・三法というように增一的に集成すること
(二) ある德目をその類に從って集錄し、またはその德目を分別解釋すること
(三) すべての語句術語を阿毘達磨的に定義説明すること

という三つのものがある。これらの特徴はその萠芽としてはすでに尼柯耶にも見出され、ことに無碍解道や義釋はこの特徴をそのまま具備している。ただ尼柯耶においては、これらの特徴が阿毘達磨におけるように、判然とした形において現われていない。初期阿毘達磨に屬するパーリ論書には人施設論（Puggala-paññatti）と分別論（Vibhaṅga）中の各分別における經分別（suttanta-bhājaniya）の部分と法集論（Dhamma-saṅgaṇi）の一部分とである。

(ロ) 中期阿毘達磨時代　この期の論書には叙述の形式の上につぎのような二つの特徴が見出される。卽ち

(一) 諸法をばそれが存在し得べきあらゆる方面から考察すること

(二) 諸法を「論の論母」(abhidhamma-mātikā) としての百二十二門の標準によって分別することである。これは初期阿毘達磨には全く見られない特徴であって、例えばこれを心識について云えば、心識をそれが存在しうべきあらゆる方面から考察して、それを八十九種とか百二十一種とかに分類すべき基礎を生じたのは中期阿毘達磨においてである。また諸法を善・不善・無記とか欲界・色界・無色界・出世間とか苦・樂・不苦不樂とかの種々なる標準によって分別する諸門分別というものも、諸部派の阿毘達磨において共通して行なわれている所であって、パーリ佛教ではその標準が百二十二門という定數となっている。中期阿毘達磨に屬するパーリ論書には法集論と分別論中の各分別における論分別 (abhidhamma-bhājaniya)・問難 (pañha-pucchā) の部分とである。

(ハ) 後期阿毘達磨時代　この時代の論書の特徴は初期・中期に分類考察された諸法について、その横の論理的關係としての相攝 (saṅgaha)・相應 (sampayoga) と、その縱の時間的關係としての起滅 (uppāda-nirodha) と、縱横の時空的關係としての緣 (paccaya) とによって、諸法を考察する點にある。中期までの阿毘達磨が、諸法をば單に靜態的にのみ考察していたのに對して、後期阿毘達磨では、諸法の動態的な關係交渉が考察されたのである。この時代のパーリ論書には界說論 (Dhātu-kathā)・雙對論 (Yamaka)・發趣論 (Paṭṭhāna) の三者があり、また諸部派の異說を集錄した論事 (Kathā-vatthu) も、大體この時期に屬するのではないかと思われる。(13)

以上パーリ七論中で心識說と直接に關係しているのは法集論と分別論とであり、ことに法集論はその大部分が心識說を取り扱っているから、パーリ佛教の心識說を研究するには極めて重要な文獻である。また論事にも他部派の心識說が紹介されているから、他部派の說を知るためには必要なものであり、その他の論書は心識說と直接の關係がない。

以上がパーリ七論の概說であるが、パーリ七論に相當すべき他部派の論書として殘存するものには、有部の七論と

舍利弗阿毘曇論とがある。まず有部の六足・發智の七論について見るに、その中の集異門足論・法蘊足論・施設足論の三者は最も古い成立に屬して、パーリ阿毘達磨の初期から中期に相當すべき發達程度のものである。ことに集異門足論や法蘊足論には阿含の説をそのままうけた部分があるから、七論中で最古のものであることが知られる。つぎに識身足論・界身足論・品類足論・發智論の四者はパーリの後期阿毘達磨に相當すべき發達程度のものであるが、品類足論と發智論とはパーリ阿毘達磨よりもさらに進歩した形式や内容を含んでおり、從ってこの二書の成立は最も新しいものと思われる。ことに品類足論の中には阿毘達磨的定義の他に註釋書的定義の萠芽さえ見出されるのである。有部の七論中には、とくに心識關係を主として取り扱ったものもない代りに、いずれもなんらかの點において心識説に關係している。ただ施設足論だけはほとんど心識説に關係していない。

つぎに舍利弗阿毘曇論は犢子部または正量部に屬するとされているが、確實な點は不明である。ただ上座部系のものであることはその教理内容からこれを知ることができる。(14) 教理的に見れば本書は有部とパーリ佛教との中間に屬し、そのいずれとも異なっているが、パーリ佛教よりも有部の方にやや近いかと思われる。本書はパーリや有部の七論全部を合體させた體裁のものであるから、その中には初期・中期・後期にわたる阿毘達磨的傾向が見出されるけれども、その教理内容や敍述形式はパーリや有部の阿毘達磨よりも簡單であり幼稚である。從って本書の成立年代はパーリや有部の阿毘達磨よりも概して幾分早いかも知れない。パーリ七論の成立年代はおおよそ西紀前二五〇―一〇〇年ごろの間にあるのではないかと思われ、(15) 有部の諸論書は全體的にパーリのものよりも多少おくれて成立したと考えられるけれども、それでも西曆起原前後までには大體完成したであろう。(16) 舍利弗毘曇の成立は前述のようにパーリのものよりもおそくはないと考えられる。

五

(四) 論と註釋書との中間時代

前項所説の諸部派の阿毘達磨が根本阿毘達磨であって、それは經律論の三藏聖典中の論藏に屬し、それ以後の論著は嚴密な意味からすれば、聖典外の文獻に屬し、これを論藏と稱することはできないのである。現にパーリ佛敎では七論以外のものは決して論藏または聖典（パーリ）の名によって呼ばれることなく、また有部の後世の著述においても、有部の七論のみが根本阿毘達磨とされているのである。

パーリ佛敎においては、思想的に云っても成立年代から見ても、七論とその註釋書との中間に位すべき文獻が殘存しているのである。それは彌隣陀問經（Milinda-pañha）・導論（Netti-pakaraṇa）・藏釋（Peṭakopadesa）の三書である。その他にもこの種の著述が存したようであるけれども、今は傳わっていない。[17]彌隣陀問經は成立年代を異にする二、三の新古の層から成っていて、その時代を的確に指示することはできないけれども、パーリ七論より後に屬し、註釋書より遙か以前の成立であり、その主體的成立は西紀前一世紀ごろにあるのではないかと思われる。[18]つぎに導論と藏釋とはともに迦旃延（Kaccāyana）の作として傳えられ、西紀後一世紀前後に屬すると考えられる。内容的に見てもこの二書は彌隣陀問經より發達したものを含んでおり、[19]註釋書類よりは古い形を有しているのである。右の三書中で心識説に直接關係があるのは彌隣陀問經のみである。

六　㈤ 註釋書時代

パーリ阿毘達磨の註釋は、その萠芽としてはすでに論書成立時代にあると云える。それは論書は記憶に便にするために簡略を旨としたものであるから、その中には教理の骨子のみがもられており、その詳細な點は別に論師達の間に傳えられていったのであり、この詳細な說が註釋の源泉をなしたからである。この源泉的な註釋は時代とともに次第に詳細複雑となり、新しい教理も附加されるとともに、諸論師の間に異論も生じたようである。パーリ佛教において論師達が輩出し活躍したのは西紀一、二世紀ごろを中心としたものと思われる。このことは諸註釋書にその說が紹介されている諸論師の多くは西紀一〇〇年前後の人である點から推知しえられる。[20] この時代におけるセイロン上座部は大別すれば、現在のパーリ佛教である大寺派（Mahāvihārika）と、今は亡びているが一時は大いに榮えた無畏山寺派（Abhayagirika）との二派であるが、細かい教理については大寺派内にも種々の異說があり、それぞれ異なった傳承を有しておったようである。そしてこれらの傳承は西紀三〇〇年ごろまでにはセイロン語によって註釋書として纒められたものと思われる。この意味のセイロン語の古註釋書には、大義疏（Mahā-aṭṭhakathā）または根本義疏（Mūla-aṭṭhakathā）、案達羅義疏（Andhakaṭṭhakathā）、大パッチャリー（Mahāpaccarī）、クルンダ義疏（Kurundaṭṭhakathā）、略義疏（Saṅkhepaṭṭhakathā）、北寺義疏（Uttaravihāra-aṭṭhakathā）等のものがあり、[21] それらは五、六世紀頃までは存在していたようであるが、佛音（Buddhaghosa）その他の註釋家によってこれらを参照してパーリ語の註釋が著わされて後は失われてしまった。右のセイロン語の古註釋書中、最後に掲げた北寺義疏は無畏山寺派に屬する

ものであり、無畏山寺派にも大寺派と同様に論師達が輩出したものと思われる。現存する漢譯解脱道論（Vimutti-magga）は無畏山寺派に屬する論著であって、その原本は第二世紀前半ころの人と思われる優波底沙（Upatissa）の著述にかかるのである。[22]

現存するパーリ語の三藏註釋書の多くは五世紀前半の佛音（Buddhaghosa）によって著わされた。それらの註釋は彼の創意に出るものではなく、前述のようなセイロン語の古註釋書の説を合糅し取捨按配して、これをパーリ語に飜譯したものである。佛音以外の著者による註釋書も同様であって、これらの人々の註釋の文言が半頁も一頁も或はそれ以上もほとんど一致している場合がしばしばあるのは、これらの説は古註釋の文をそのまま飜譯したものであることを物語っているのである。故に現在のパーリ註釋書の成立は五世紀以後に屬するけれども、その教理内容自身はすでに二、三世紀ごろに大體完成していたのではないかと思われる。佛音が著わしたパーリ三藏註書の中で教理關係の事項を多少でも含んでいるものをあげるならば、つぎのようなものがある。

Samanta-pāsādikā	律の註釋（善見律毘婆沙）
Sumaṅgala-vilāsinī	長部註
Papañca-sūdanī	中部註
Sārattha-pakāsinī	相應部註
Manoratha-pūraṇī	增支部註
Attha-sālinī	法集論註
Sammoha-vinodanī	分別論註

Pañcappakaraṇaṭṭhakathā　他の五論の註

この他に註釋書ではないが、パーリ佛敎敎理集大成の著述として佛音の淸淨道論（Visuddhi-magga）がある。本書はその體裁をば無畏山寺派の解脫道論に倣ったものであるが、敎理的には全く大寺派のものである。本書は元來は修道を目的とした論著で敎理そのもののために著わされたものではないけれども、一切のパーリ文獻中でパーリ佛敎敎理が最も多く、かつ最も詳細に論ぜられているのは、本書の右に出るものはない。故に淸淨道論はパーリ佛敎敎理の硏究には最も重要なものであり、それは心識論に關しても同樣である。佛音の註釋書類で心識論に最も關係の深いのは法集論註であり、この中には淸淨道論に含まれていない多くの敎理も見出されるから、本書も極めて重要な參考書である。その他右に列擧した諸註書は多少に拘らず、心識論硏究の參考となるべきものである。佛音以外の人の註釋書で心識論に關係を有するものは

Saddhammappakāsiṇī　無碍解道註　摩訶那摩（Mahānāma）著

Saddhammappajjotikā　義釋註　優波斯那（Upasena）著

の二書であり、その著者達は佛音より多少後代に屬し五、六世紀ごろの人と思われる。

パーリの註釋書は現存のものは、前述のように五、六世紀の成立にかかるものであるけれども、その敎理內容はすでに二、三世紀には大體完成していたものと思われる。この點は、淸淨道論と同程度に發達した內容を有する漢譯解脫道論の原本が、第二世紀に著わされている點からも推察しえられる。故にパーリ佛敎の註釋時代はその實際は二、三世紀ごろにあると云えるであらう。これに對して、說一切有部における註釋時代はパーリよりもさらに早いようである。有部では阿毘達磨註釋集大成の書としての大毘婆沙論がすでに二世紀に著わされたと思われるから[23]、婆沙論の

材料となった詳細な諸敎理はそれ以前すでに成立していたはずである。この點において、有部の根本阿毘達磨の成立はパーリのものよりも多少後れていると思われるに拘らず、その註釋時代はパーリよりも却って早いものと考えられる。もっともパーリと有部とではその註釋の性質が多少異なり、パーリ註釋の中には婆沙論には存せずして有部の綱要書や瑜伽行派の諸論書と同一程度の進步した定義說明法が存するのである。

さて大毘婆沙論は有部敎學の集大成の書とも云うべく、その中には有部の敎理のみでなく、それに關聯した他部派の敎理が百科全書的に包含されているから、心識論の研究には必ず參照さるべき重要な論著である。

七　(六) 綱要書および復註時代

パーリ佛敎においては、綱要書および復註の作製は五世紀以後に屬するのである。これに反して有部においては、すでに二世紀ごろから敎理綱要書類が著わされている。故にまず有部等における著述を紹介し、しかる後にパーリの綱要書類に移ることにしたい。

有部は迦濕彌羅・犍馱羅等の西北印度に安住の地をえ、國王人民の歸依と外護とをうけて西曆起原ごろから次第に隆盛に赴いたようである。そのためにこの部派には多くのすぐれた論師たちが現われて、その敎理は極めて詳細精密となるとともに獨特の展開を示し、印度佛敎諸派中最大の部派として、他部派の敎理に對しても多大の影響を及ぼしたもののようである。大毘婆沙論成立以前にこの部派內には極めて多くの論師が現われ、種々の異說を唱えていたことは、婆沙論によってこれを知ることができる。かれらの著述は今日ほとんど傳えられていないけれども、婆沙四大

評者の一人とされる妙音卽ち瞿沙（Ghoṣaka）の阿毘曇甘露味論という綱要書は現に傳えられている。また諸部派の異説を集めた異部宗輪論はその成立年代は不明であるが、その著者世友（Vasumitra）は品類足論の著者世友、または婆沙四評者の一人としての世友、のいずれかと同一人であろう。[24] これらの論著も心識論に關係あるものである。右二書は婆沙論以前のものであるが、一度婆沙論が編纂されると、敎理的には有部敎學は大成した觀があり、その後は婆沙の敎理を組織整理することにむしろ多くの努力が費やされた。けだし婆沙論は發智論の註釋書ではあるけれども、その內容自身にはなんらの組織も統一もなく、極めて雜然としたものであって、同一事項が二回も三回ものべられているという狀態であるから、初學者の學習には頗る不便なものである。これを簡單な形に纏めたいという希望が生じたのは當然である。尸陀盤尼の簡略な鞞婆沙論なども このような要求によって現われたものであろうし、[25] また敎理的に一貫したものとして組織整理された綱要書が著わされたのもこの要求に基づいたものと思われる。この意味の有部敎學の綱要書には、西紀二〇〇年ごろの法勝（Dharmaśrī）の阿毘曇心論があり、[26] 次いで優婆扇多（Upaśānta）の阿毘曇心論經が前者の註釋書として生じ、[27] さらにこれらを一層增廣改善した雜阿毘曇心論が四世紀前半に法救（Dharmatrāta）によって著わされた。法救は別に品類足論の五事品を註釋した五事毘婆沙論をも著わしたのである。[28] ついで悟入には入阿毘達磨論があり、世親（Vasubandhu）は法救の雜阿毘曇心論の體裁に依って、有部綱要書中の白眉である俱舍論を著わした。また俱舍論が經部的色彩を有していたために、これを反駁しようとして、悟入の弟子衆賢（Saṃgha-bhadra）は迦濕彌羅有部の說によって順正理論を造り、さらに顯宗論をも著わした。俱舍・順正理等の成立はおそらく四世紀後半に屬するであろう。以上の有部諸綱要書は微細な敎理においては相互に多少ずつ異っており、また婆沙論の說とも同一でない。そして時代とともに幾分の發展が認められ、いずれも心識論に關係あるものである

から、參照せらるべきものである。

以上をもって有部の綱要書類を概說し終ったが、それらは西紀二世紀から四世紀にわたる二、三百年間のものである。つぎに綱要書とは必ずしも見られないけれども、有部の綱要書に類し、または綱要書と同程度の發達敎理を含んでいる諸論書が三、四世紀ごろに他部派によって著わされた。それらの中で、心識說に關係あるものだけをここに紹介することにしたい。

まず第一にあぐべきは經部系に屬する訶梨跋摩（Harivarman）の成實論である。元來、經部（Sautrāntika）は說一切有部から分裂したものであって、有部が阿毘達磨至上主義であったのに對して、論よりも經を最高權威とすべきことを主張し、經典至上主義に立って異說を唱えた部派である。この部派は有部と同じく西北印度地方に行われて相當に有力であったらしく、この部派に屬する種々の著述もあったようであるけれども、[29] 現存するものとしては成實論があるのみである。本書は龍樹・提婆の大乘敎理の影響をもうけているから、純粹に經部說であるということはできないであろうが、その俗諦的立場は多く經部的であると見てよい。著者訶梨跋摩は西紀三〇〇年ごろの人であろう。[30]

つぎに訶梨跋摩とほぼ同時代に大乘瑜伽行派が興起したと思われる。訶梨跋摩が經部系の說をその根幹としながら、龍樹・提婆の大乘說の影響をも多分にうけているのに反して、瑜伽行派は自ら大乘を標榜しつつも、その世俗說においては有部と經部との影響をうけて、その兩者の長所を採用し、さらにこれを止揚改善して、獨特の學說を樹立したのである。その派祖とされる彌勒には心識論に關係した著述としては瑜伽師地論がある。ついで四世紀後半ごろに無著（Asaṅga）・世親の兄弟があって多くの著述をなし、[31] 瑜伽行派の說を祖述し發展させた。その中で心識說に關係するものとしては、無著に攝大乘論・大乘阿毘達磨集論等があり、[32] 世親に攝大乘論釋・顯揚聖敎論長行・大乘五蘊論・

大乘百法明門論・唯識三十頌等がある。これらの瑜伽行派の論書の中で、本書が最も多く參照しているのは瑜伽師地論・大乘阿毘達磨集論・顯揚聖敎論・大乘五蘊論である。

以上は西紀四〇〇年ごろまでにおける有部・經部・瑜伽行派の心識説關係の論著の概觀であるが、その後に著わされたものは、多くそれらの註釋的著述にすぎない。卽ち有部においては俱舍論の註疏が多く著わされ、德慧（Guṇa-mati）・世友（Vasumitra）・安慧（Sthiramati）等にそれぞれ俱舍釋があったとされているが、完全に現存しているのは稱友（Yaśomitra）の梵文俱舍釋（Abhidharmakośa-vyākhyā）のみである。[33] 瑜伽行派においては、世親の後に十大論師等が出て、その敎學は大いに發達するとともに、微細な敎理については異論百出し、眞に蘭菊その美を競うという盛觀を呈した。それら諸論師の著述中で現存しているものの中、心識説に關係あるものは無性（Agotra）の攝大乘論釋、安慧の梵文唯識三十頌釋・大乘廣五蘊論・大乘阿毘達磨雜集論、護法（Dharmapāla）等の成唯識論等である。その中、本書に最も關係の深いのは安慧の三十頌釋と護法の成唯識論とである。かれら諸論師は五世紀中葉から七世紀初頭ごろに及ぶと思われるが、[34] 印度本土においては西紀五〇〇年ごろから佛敎排斥の運動が起って次第に甚だしくなり、かつ佛敎徒自身の墮落のために、印度佛敎は七、八世紀以後はますます衰運に傾き、心識説の發達は上述の諸論著にのべられているものをもって大體終末を告げたのである。

これに反してセイロンのパーリ佛敎は六、七世紀ごろから十世紀ごろまではむしろ不振の狀態にあり、この期間には三、四の敎理綱要書が著わされているけれども、それは極めて簡略なものであって、敎理的發展の跡は全く見出されないのである。ところが十一世紀ごろから大寺派のパーリ佛敎はようやく隆盛におもむき、十二、三世紀ごろには前古未曾有の盛況を呈し、多くの論師學者が輩出するとともに、綱要書・註疏類も多く現われた。パーリ佛敎敎理の

綱要書は五世紀ごろから十二世紀ごろまでの間に著わされたのであるが、その中でつぎの九書は古來ビルマにおいて標準的綱要書として珍重されたのである。卽ち九書とは

(一)	入阿毘達磨論（Abhidhammâvatāra）	佛授（Buddhadatta）作
(二)	色非色分別論（Rūpārūpa-vibhāga）	佛授作
(三)	諦要略論（Sacca-saṅkhepa）	小護法（Cūḷa-dhammapāla）作
(四)	斷癡論（Moha-vicchedanī）	迦葉（Kassapa）作
(五)	名色抄論（Nāmarūpa-samāsa）	醯摩（Khema）作
(六)	攝阿毘達磨義論（Abhidhammattha-saṅgaha）	阿那律（Anuruddha）作
(七)	第一義決定論（Paramattha-vinicchaya）	阿那律作
(八)	名色差別論（Nāmarūpa-pariccheda）	阿那律作
(九)	名行燈論（Nāmācāra-padīpaka）	チャパダ（Chapada）作

である。その中、佛授の入阿毘達磨論と色非色分別論とは獨創に富んだ綱要書である。佛授は佛音と同時代の人で、五世紀中葉に屬すると思われる。佛音の諸著述は古註釋の說をなるべく忠實に傳えることを主としたために、かれ自身による敎理の整理組織ということはほとんど行われなかったのに對して、佛授は諸註釋の說を整理して敎理大系を樹立することに努力した。右の二書はこの意味の綱要書であって、敎理自身にはそれ程の獨創性は見えないけれども、その組織には大いに見るべきものがあり、入阿毘達磨論のごときは阿那律の攝阿毘達磨義論とともに、最も重要視さるべき綱要書である。つぎに諦要略論・斷癡論・名色抄論の三はパーリ佛敎々理を簡單に敍述したものであって、そ

の中には教理やその組織の新しい發展は全く見出されない。從ってこれらはとくに參照すべき必要のないものである。著者の小護法・迦葉・ケーマは六世紀から十一世紀ごろまでに屬する人であるという以外にはその出世年代も事績等も全く知られない。

つぎに攝阿毘達磨義論・第一義決定論・名色差別論の著者である阿那律もその年代傳記等は不明であるが、種々の事情から推して、彼は西紀千年ごろの人であると思われる。[35] 右三書の中で攝阿毘達磨義論は小册の論著であるに拘らず、諸教理が網羅されており、かつその組織が整然とし、敍述が平明であるために、パーリ佛教教理を概觀するにはきわめて便利なものである。從って本書には多くの註疏が著わされ、古來パーリ阿毘達磨を學ぶ者の第一の寳典とされて今日に及んでいる。これを有部の論著と比較して云うならば、佛音の淸淨道論および諸註釋書は大毘婆沙論にも比せらるべきであり、佛授の入阿毘達磨論は法救の雜阿毘曇心論の如く、この攝阿毘達磨義論は世親の倶舍論にも比せられるべきものである。倶舍論が有部教學の最後決定的な教理を含んでいるように、攝阿毘達磨義論の教理はパーリ佛教の最後的教理となったのである。微細な點ではその後の發達も皆無ではないが、教理組織は本書をもって完成しているのである。故にこの論文においても本書の說をもってその教理組織の標準となしている場合がきわめて多い。彼の他の二著である第一義決定論や名色差別論も、內容的には攝阿毘達磨義論に劣らないものであるけれども、全體が韻文で書かれていて、その學習と理解とに不便であるために、それ程愛翫されなかったようである。最後に名行燈論は教理的には重視さるべきものでないに拘らず、ビルマで九綱要書中に數えられているのは、著者チャパダがビルマ人であり、彼は十二世紀後半にセイロンに留學することによって、ビルマに現在の大寺派のパーリ佛教を移植し、とくに阿毘達磨佛教を隆盛ならしめる基礎を築いた人であるからであると思われる。

以上がパーリ佛教教理の綱要書の概觀であるが、その他にパーリ教理研究に參照さるべきものとして

第一義寶函（Paramattha-mañjūsā）　大護法（Mahā-dhammapāla）作

阿毘達磨義廣明（Abhidhammattha-vibhāvanī）　妙吉祥（Sumaṅgala）作

の二書がある。第一義寶函は清淨道論の註疏であって、大疏（Mahāṭīkā）とも稱せられ、著者大護法は佛音より少し後輩に屬し、佛音に次ぐ大註釋家である。阿毘達磨義廣明は攝阿毘達磨義論の註疏であって、本論の數ある註書中で最もすぐれたものであり、古來大いに珍重されてきている。これらの二書は清淨道論や攝阿毘達磨義論の所説を十分に理解するためには必ず參看さるべきものではあるが、心識論の研究には直接的に必要なものではない。

（1）パーリ論書關係の文獻については拙稿「南方上座部論書解説」（佛教年鑑社發行、佛教大學講座所收、昭和九年）參照。なおパーリ文獻に關する參考書としては Gandha-vaṃsa (JPTS. 1886); Sāsana-vaṃsa (PTS. 1897); Mabel Bode, The Pāli Literature of Burma 1909; S. Z. Aung, Abhidharma Literature in Burma (JPTS. 1912, p. 112 ff.); M. Winternitz, Geschichte der Indischen Litteratur Bd. II, 1913（英譯 A History of Indian Literature Vol. II, Calcutta 1933); W. Geiger, Pāli Literatur und Sprache 1916; Malalasekera, Pāli Literature of Ceylon 1928; B. C. Law, A History of Pāli Literature 2 vols. 1933 等がある。

（2）なおこの點に關しては宇井博士、印度哲學研究二・一四六頁以下參照。

（3）拙稿「巴利聖典成立史上に於ける無碍解道及び義釋の地位」（佛教研究第四卷第五號六九頁以下）參照。

（4）雜阿含および中阿含が有部系の所傳であることは法幢、倶舍論稽古卷首（大正六四・四四〇c）、宇井博士、印度哲學研究二・一三四頁、赤沼智善教授、佛教經典史論四一頁以下等に論ぜられている。しかし慈恩大師は法華玄贊一本（大正三四・六五七a）において、漢譯四阿含はすべて大衆部所傳であるとのべている。

（5）長阿含が法藏部所傳であろうことは椎尾博士（宗教界第十卷第十號一〇頁）、宇井博士（印度哲學研究二・一三四頁）、千潟龍祥博士（佛教學雜誌第三卷第六號）、赤沼智善教授（佛教經典史論二九頁以下）等によって論ぜられているが、なお

この點は長阿含巻二二（大正一・一四八c以下）にのべられている釋迦族の祖先の系譜が法藏部所傳である四分律巻三一（大正二二・七七九a以下）にのべられているものとほとんど全く一致し、他部派によって傳えられている諸説とは全く異っていることからも論證しえられる。しかし法幢の倶舎論稽古巻首（大正六四・四四〇c）には長阿含は化地部所傳であるとされている。また瑜伽論記巻二上（大正四二・三四八a）には「長阿含梵動品是大衆部義」という句があるから、道倫は長阿含を大衆部所傳であると見做していたと思われる。これは慈恩大師の四阿含大衆部義の説に關係があると考えられる。

（6） 付記、平川彰博士は漢譯增一阿含が大衆部所傳であるとする説を否定されている。同氏、「律藏の研究」昭和三五年四八頁參照。

（7） 尼柯耶・阿含の原形は阿育王頃の部派分裂以前に存在したものと考えられ、おそらく西紀前二五〇年ごろまでには一應成立したであろう。椎尾博士はパーリ五部の成立は早くとも西紀前三世紀であり、漢譯雜・中・長阿含は幾分おくれて西紀前一世紀の成立であり、增一阿含の成立は西紀後一世紀を遡ることはできないとされている（佛教經典概説三四七頁）。

（8） 例えば經集（Suttanipāta）中の義品（Aṭṭhakavagga）や波羅衍（Pārāyana）などは四尼柯耶・律藏等の中にその名や偈が引用されているから四尼柯耶等より古いものであり、また經集の他の部分、本生經の一部、法句經（Dhammapada）、自説經（Udāna）なども四尼柯耶より新しいものではない。しかし譬喩經（Apadāna）、行藏經（Cariyāpiṭaka）、佛種姓經（Buddhavaṁsa）、天宮事（Vimānavatthu）、餓鬼事（Petavatthu）および以下にのべる無碍解道・義釋などは明らかに部派時代になってから、パーリ佛教内で成立したものである。

（9） 漢譯解脱道論には無碍解道や義釋からの文がしばしば引用されているが、それは「毘曇」または「阿毘曇」の説として引用されている。詳細は拙稿「巴利聖典成立史上に於ける無碍解道及び義釋の地位」（佛教研究第四巻第三號、第二項の註八）參照。

（10） これに關しては前註論文（佛教研究第四巻第三號、第五號）參照。

（11） これに關しても前註論文（佛教研究第四巻第六號）參照。

（12） これに關しても前註論文（佛教研究第四巻第三號）參照。

（13） 論事の成立に關しては東西の諸學者間に種々の説があるが、これについても前註論文（佛教研究第四巻第六號）參照。

（14） 舍利弗阿毘曇論の所屬部派については大智度論巻二（大正二五・七〇a）はこれを犢子道人の説となし、嘉祥の三論玄

義（大正四五・九c以下）はこれをうけて犢子部説とした。つぎに法華玄贊一本（大正三四・六五七a）、瑜伽略纂卷三（大正四三・二八b）、瑜伽論記卷二上（大正四二・三四八a）のような法相系の著書では、舍利弗毘曇を正量部義であると見ている。しかし犢子部と正量部とは同一系統に屬し、犢子部は廣義の正量部に入るのである。從って、舍利弗毘曇は廣義の正量部に屬すると云えるであろう。本書が有部やパーリの七論書を合卷した體裁のものに相當することは、椎尾博士（宗敎界第十卷第八號六頁以下）、木村博士（阿毘達磨論の研究第二編）によって論ぜられた。

(15) パーリ論藏の成立について椎尾博士はこれを阿育王後百五十年の間となし、西紀前二世紀がその製作年代であるとされた（宗敎界第十卷第三號四四頁）。その他パーリ論藏の成立に關する諸學者の説は前掲拙稿「巴利聖典成立史上に於ける無碍解道及び義釋の地位」參照。

(16) 椎尾、赤沼兩氏は品類足論等の成立をば西紀後一世紀であるとされている（宗敎界第十卷第五號七〇頁、國譯一切經毘曇部六・五九頁）。

(17) 例えば迦旃延には導論や藏釋以外にも Peṭaka という著述があったらしく、Peṭaka からの引用文が VM. p. 141; DhsA. p. 165; PṭsA. I, p. 181; MNdA. I, p. 127. 解脱道論卷四（大正三二・四一六c）等に引用されている。その詳細は P. V. Bapat, *Vimutti-magga and Visuddhi-magga* 1937, p. XLII f. および拙稿「解脱道論と淸淨道論との比較研究」（佛敎研究第三卷第二號一三四頁以下）參照。更に VM. p. 103 f. には Ussada-kittana という未知の書からの引用文があり、また VM. p. 626 f. 等に紹介されている Visuddhi-kathā, Ariyavaṁsa-kathā の説もなんらかの古書に基づいているものと思われる。

(18) 彌蘭陀問經の成立については Trenckner; Milinda-pañha 1880, p. VII および R. Garbe, Beiträge zur Indischen Kulturgeschichte 1903. S. 106 はこれを西紀後二世紀となし、M. Winternitz, Geschichte der Indischen Litteratur Bd. II, S. 140 はこれを西紀第一世紀の初頭となし、Rhys Davids, Dialogues of the Buddha (SBB. vol. II. 1899, p. x.) はこれを西紀起原ごろとなし、椎尾博士（宗敎界第十卷第三號四四頁）は西紀前一世紀に屬するとされている。付記、彌隣陀問經については、中村元博士「インド的思惟」昭和二五年に詳しく論ぜられ、和辻哲郎博士にも「ミリンダ王問經と那先比丘經」（心第一一卷第一―五號）の論文があり、拙稿「ミリンダ問經類について」（駒澤大學研究紀要通卷第一七號）參照。

(19) 導論が彌蘭陀問經よりも後の成立であろうことについては拙稿(佛教研究第四卷第三號七三頁以下)參照。なお導論の成立年代に關する諸學者の説をあげるならば、Mrs. Rhys Davids (JRAS. 1925, p. 111 f.) および B. C. Law, A History of Pāli Literature vol. II. p. 351 は導論は發趣論よりも後に成立したとなし、E. Hardy, Nettipakaraṇa PTS. 1902, p. XXVII は西紀第一世紀初期の成立であろうとなし、B. Barua, Prakrit Dhammapada, 1921, p. XVIII は西紀前二世紀の成立であると見ている。

付記、拙稿「Peṭakopadesa について」(印度學佛教學研究第七卷第二號五六頁以下)參照。

(20) パーリ三藏の諸註釋書にその説が引用されている諸長老の名はおよそ百人に及んでいるが、その中でその生存年代が推定されうる者は多くは西紀前一世紀末の Vaṭṭagāmaṇi 王時代、西紀後一世紀中葉の Bhātiya 王時代、第二世紀中葉の Vasabha 王時代に屬するようであるから、パーリ佛教教理の註釋書的研究が盛んであったのは一、二世紀ごろであると思われる。

付記、E. W. Adikaram; Early History of Buddhism in Ceylon. Ceylon 1946 は註釋書で活躍している長老達を中心として研究したものである。

(21) セイロン語の古註釋書が西紀三〇〇年ごろまでに纒められたであろうと推定する論據はつぎの如くである。即ちこれら註釋書をそのままうけている現存のパーリ諸註釋書に第二世紀ごろの王や長老の事蹟や主張が揭げられているから、古註釋は二世紀より後に著わされたものであることが知られ、また、西紀三百年ごろに大寺派のパーリ佛教は滅亡に瀕するほどの危難を蒙り、諸比丘はセイロン南部、または南方印度等の諸地方に避難した。かれらはかれらが傳承してきた古來の註釋説が湮滅するのを恐れて、各自に避難地においてこれを書籍の形となした。これがセイロン語の古註書である。前揭の諸註疏の中で大寺で著わされたと思われる大義疏を除いたものはすべて諸地方で著わされ、ことに案達羅義疏、略義疏の如きは南方印度で作られたものであることは、これら註釋書が西紀三百年ごろの大寺派受難時代に傳統擁護のために成立したであろうことを想像させるのである。

(22) 優波底沙は第二世紀中葉のワサバ王と同時、またはそれより少し以前の人であると思われるから、その生存年代は、第二世紀前半ごろであろう。VA. I, p. 263; II, p. 471, 長井博士、根本佛典の研究二四三頁以下參照。

(23) 大毘婆沙論は第二世紀に屬するとされる迦膩色迦王の時に編纂されたとするのが古來の傳説であるが、椎尾博士(佛教

經典概説七八頁以下)、木村博士(阿毘達磨論の研究二〇八頁以下)等は本論が迦膩色迦王以後の作に屬し、龍樹以前の成立であるとされているから、その成立はおおよそ西紀一五〇―二〇〇年ごろと見られたものであろう。羽溪博士(西域の佛敎一一三頁以下)は迦膩色迦王に二人あり、第一は西紀前第一世紀中期に屬し、第二は第二世紀に屬し、後王の時に婆沙論が編纂されたとのべられている。

(24) 宗輪論の著者世友に關して、慈恩大師は宗輪論述記に婆沙四評家の一人である世友と同一人であるとし、これが古來の傳統説となっている。ターラナータの印度佛敎史(寺本譯二四六頁)には、倶舍釋を著わした世友と同一人であるとされており、赤沼敎授は品類足論の著者である世友と同一人であろうとされており(國譯一切經毘曇部六・五八頁以下)、木村博士はいずれとも決することができず、宗輪論が果して世友なるものの作であるか否かも不明であるとされておる(國譯大藏經論部第十三卷、異部宗輪論解題)。

(25) 釋道安の鞞婆沙序(大正五五・七三b)によれば、尸陀槃尼・達悉・鞞羅尼の三阿羅漢があって、各々鞞婆沙を作り、第一は折中、第二は近煩、第三は近略であったとされているが、これは廣毘婆沙とともに略毘婆沙のあったことを物語るものである。また西域記卷二(大正五一・八八〇c)によれば如意論師は毘婆沙論を著わしたとされているが、これも略毘婆沙の類であるかも知れない。

(26) 梁高僧傳卷一(大正五〇・三二四c)によれば、魏の嘉平中(西紀二四九―二五三)に洛陽に來た曇柯迦羅は十五歳の時に中天竺で法勝の阿毘曇心論を見て出家したとあるから、北印度で著わされた阿毘曇心論が西紀二三〇年ごろに中天竺に行なわれていたとすれば、それが述作されたのは西紀二〇〇年ごろを下らないであろう。木村博士、阿毘達磨論の研究二七一頁以下參照。

(27) 雜阿毘曇心論卷一(大正二八・八六九c)によれば、法勝の阿毘曇心論の註釋として優波扇多の八千偈の釋の外にも一師の一萬二千偈の釋と和修槃頭(古世親)の六千偈の釋(無依虛空論)とがあったとされている。優波扇多の釋は阿毘曇心論經として傳えられているけれども、他の二書は現存しない。

(28) 法救の年代は木村博士(阿毘達磨論の研究二八二頁)も宇井博士(印度哲學史三一一頁)もともに西紀三五〇年ごろとされている。漢譯の五事毘婆沙論は前半のみの譯出であって、後半は存しない。

(29) 經部の派祖とされる鳩摩羅多(Kumāra-lāta)には日出論・喩鬘論・擬鬘論・顯論等の九百の論著があったと傳えられ

ているが、殘存するものは一部もない。倶舍論卷五（大正二九・二五c）に問論（Paripṛcchā）の著者とされている世友は光記等によれば經部異師とされているから、問論は經部の著述と思われる。もっとも稱友の倶舍釋（p. 167）によれば、この世友には品類論の一部分である五事論等の述作があるとされているから、稱友はこの世友を品類論の著者である有部の世友と同視したものと思われる。その他、經部師としては經部毘婆沙論を著わしたと傳えられる室利邏多（Śrī-lāta）があり（西域記卷五）、その門弟に邏摩（Rāma）があり（順正理論卷二五）、かれらにもそれぞれ著述があったものと思われる。

（30） 成實論卷五（大正三二・二九八b）には提婆の四百觀の名をあげて引文されているから、訶梨跋摩は提婆より以後の人であることが知られる。このために宇井博士は訶梨跋摩の年代を西紀二五〇—三五〇とされている（印度哲學史三一四頁、國譯一切經成實論解題八頁）。成實論は第一義的說明においては大乘的色彩を有しているが、世俗的立場においては經部的であることは、經部、または譬喩者の說として大毘婆沙論・倶舍論・順正理論等に傳えられている說が成實論者の主張と全く一致する點から知られうるし（拙稿、譬喩師と成實論、駒澤大學佛敎學會年報第一輯）、また成實論主訶梨跋摩が經部祖師鳩摩羅多の門人であるとされていることも、この點を暗示するものである。

（31） 無著・世親の年代に關しては、望月信亨・舟橋水哉・高楠順次郎・渡溪海旭・荻原雲來・椎尾辨匡・小野玄妙・宇井伯壽・干潟龍祥・Sylvain Lévi, R. Garbe, N. Péri 等の東西諸學者によって論ぜられているが、それらの說は五世紀說と四世紀說とに二大別することができる。例えば高楠博士は世親を西紀四二〇—五〇〇とし、宇井博士は無著を西紀三一〇—三九〇、世親を三二〇—四〇〇とされている。そしてその中間說もある。

付記、E. Frauwallner, On the Date of the Buddhist Master of Law Vasubandhu, Serie Orientale Roma III, 1951. 參照。

（32） 大乘阿毘達磨集論の梵本貝葉斷片（全體の約五分の二）が Rāhula Sāṁkṛtyāyana によって西藏から發見され、それは V. V. Gokhale: Fragments from the Abhidharmasamuccaya of Asaṅga（JBRAS. 1947 vol. 23, pp. 13-38）Pralhad Pradhan: Abhidharmasamuccaya of Asaṅga, Visva-Bharati Santiniketan 1950 として出版された。前者は斷片だけを揭げ、後者は集論の漢譯・藏譯、同じくラーフラが西藏から發見した梵本の集論疏 Abhidharmasamuccaya-bhāṣya の完本寫本等を參照して、梵本の殘缺部分をも補い加えたものである。本書が必要とする心所法の定義說明は、斷片の中に見出される。その定義は漢譯のものと多少違った點もあるが、後の第四章の心所法各論では、本文には漢譯集論の說明のみ

を掲げ、梵文はこれを原文のまま、註に出すに止めた。註記でも右の刊本の頁數を記さなかったから、ここにその心所法と兩本の頁數を示そう。p. 15 等は第一の刊本の頁數、(p. 5) 等は第二の刊本の頁數を示す。

p. 15 (p. 5) 思、(p. 6) 作意、觸、p. 16 欲、勝解、念、定、慧、信、慚、愧、無貪、無瞋、無癡、精進、輕安、不放逸、捨、不害、(p. 7) 貪、瞋、慢、無明、疑、有身見、邊執見、見取、戒禁取、邪見、p. 17 (p. 8) 忿、恨、覆、惱、嫉、慳、誑、諂、(p. 9) 憍、害、無慚、無愧、惛沈、掉擧、不信、懈怠、放逸、p. 18 忘念、不正知、(p. 10) 睡眠、惡作、尋、伺

因みに集論の梵文疏 Abhidharmasamuccaya-bhāṣya はまだ出版されていない。漢譯の疏としての雜集論は安慧の作とされているが、同書は西藏譯では Jinaputra＝Yaśomitra 即ち稱友の作とされている。これは漢譯説が正しいであろうとされる。〔追記〕梵文集論疏が最近出版された。**Abhidharmasamuccaya-bhāṣyam ed. by Nathmal Tatia, Tibetan Sanskrit Works Series No. 17, Kashi Prasad Jayaswal Research Institute, Patna, 1976.** この中で心所法を取扱っているのは pp. 4–9 であるが、その説明は心所法の一般定義説明には採用しなくてもよい。

(33) 西藏藏經中には倶舍釋として稱友・滿增 (Pūrṇa-vardhana), Vinīta-bhadra, Śamathadeva, 陳那 (Dignāga)・安慧 (Sthiramati) 等のものがあり、また漢譯中に燉煌發掘のものとして安慧の倶舍論實義疏があるけれども、これは抄譯の短篇であって、餘り役に立たないものである。そしてその中間説もある。

(34) 宇井博士によれば、かれらの出世年代は德慧 (四二〇—五〇〇)、無性 (四五〇—五三〇)、安慧 (四七〇—五五〇)、護法 (五三〇—五六〇) とされている (印度哲學史四三四頁以下)。因みに德慧は世友および安慧の師である。

(35) 本書はその註書が十二世紀後半の舍利弗や妙吉祥によって著わされているから、十二世紀後半より以前の述作であることが知られる。かつ本書が十二世紀後半の Parakkama-bāhu 大帝以前であるべきことは、この王の時の著述には必ずこの王を讃えた偈頌がその序跋に附せられているのに、本書にはなんらこのことがないことによって知られる。しかし本書は十二世紀以前に著わされたものでもないと思われる。何となれば本書のパーリ語は梵語化されたパーリ語であるが、セイロンにおいて梵語が一般に用いられ、パーリ語が梵語化されるようになったのは十二世紀前半の Vijaya-bāhu I 王の時に始まるとされるからである。故に本書の製作は十二世紀前半ごろにあると思われる。cf. Compendium of Philosophy p. vii; Malalasekera, The Pāli Literature of Ceylon, p. 168 f.

本論第一章　心法總論

第一節　心意識について

尼柯耶・阿含における心識説は煩惱・業・苦の發生狀態とか、それらを脱して解脱涅槃に至るべき修道の過程とかを心理的に明かならしめるために説かれたものであり、しかもそれはあくまでも實踐修道的意味のものであって、心識をば心識自體として學的に考察したものではなかった。從って尼柯耶・阿含には阿毘達磨的心識説に見るような、心の主體としての心法とか心の屬性としての心所法とかいう名稱もなければ、また心心所の思想もなかった。勿論後世で呼ぶ心法とか心所法とかに攝せらるべき諸法はほとんどすべて尼柯耶・阿含に説かれているけれども、それらは心法・心所法として説かれたのではない。

尼柯耶・阿含においては、心を意味する言葉としては、時には心の語が、時には意の語が、時には識の語が用いられている。この三語は阿毘達磨時代には同一義のものとして、心法に攝められたけれども、尼柯耶・阿含では必ずしも同視されることなく、その用法に多少の相違が認められるようである。故に尼柯耶・阿含におけるこれら三語の用法と意義を少しく考察することにしたい。

まづ心（citta）の語は cit（考える）という語根から來たものであり、同類語の ceto（or cetas）も citta と同一義に用いられる。citta が ci（積む、集む）という語根から生じ、心には彩畫または集起の義があるとされるのは後世の附會的解釋にすぎない。心の語は尼柯耶・阿含では總稱的一般的意味における心識を指し、世人が普通に云う心を意味し、いまだそこに分析的哲學的意味は含まれていない。心とは身に對する心であって、身の樂に對して心の樂と言われる場合の心がそれである。また心一境性（cittekaggatā）、心亂（citta-vikkhepa）、善淨心（pasanna-citta）、惡穢心（paduṭṭha-citta）、解脱心（vimutta-citta）等と熟字される場合の心もそれであって、心一境性とは心が一境に專注していることであり、心亂とは心が散亂していることであり、善淨心・惡穢心・解脱心とは善淨信樂した心、惡穢染汚の心、煩惱繫縛を脱した心であるから、これらの心も一般的總稱的意味の心であることが知られる。またこの心は身や語に對するものとして用いられる場合もある。身行（kāya-saṅkhāra）・語行（vacī-saṅkhāra）と並べ説かれる心行（citta-saṅkhāra）はそれである。

しかし尼柯耶・阿含中には心の語の特別な用法も存在する。例えば增上戒學・增上心學・增上慧學の三學中の增上心學（adhicitta-sikkhā）における心とか、戒清淨・心清淨・見清淨等の七清淨中の心清淨（citta-visuddhi）における心とかがそれであって、これらの用法における心は禪定の意味である。即ち增上心學とは定學を指し、心清淨とは定清淨を意味するのである。しかし禪定の意味に用いられる心も元來は一般的の心から來たものと思われる。何となれば戒が身を整え、慧が眞智を得させるのに對して、定は心を整えるのであるから、心學の語によって心を整える禪定の學を意味し、心清淨の語によって禪定による清淨を意味するからである。禪定の同義語である心一境性の心も右と同じ理由によって用いられたものであろう。それにしても禪定を意味する心の語は第二義的のものとして今の場合

は除外して考えた方がよいであろう。

つぎに意（mano, manas）の語は man（思う）という語根から來たものであって、その根源的意味からすれば「考える」という語根から來た心の語との區別はないようである。尼柯耶・阿含の中にも、意が心と同様に用いられている場合がある。例えば心が身や語とともに並べ用いられたように、意も身業（kāya-kamma）・語業（vaci-kamma）・意業（mano-kamma）として、身・語と並べ用いられており、また善淨心・惡穢心と熟字されていたように、善淨の意（pasanna-mano）・惡穢の意（paduṭṭha-mano）という語も用いられているのである。このように意と心とは同視されている場合があるけれども、その用法には多少の差違がある場合も認められる。心は前述のように一般的總稱的の心を指しているのに對して、意は心の情意的方面を現わすものとして用いられていることがあるのはそれである。例えば喜意（piti-mano）・滿足意（tuṭṭha-mano）・適意（attamana）・快意（sumana）・不快意（dummana）等の場合の意がそれであって、これは意が心の內奧深部を意味するものとされたためであろう。そして內奧深部の情意的である意は、外面淺部の認識的心である識に對するものとも考えられる。

意が內奧的存在とされていたことは、意は外部的な眼・耳・鼻・舌・身の五根に對して意根として用いられ、眼識乃至身識という感覺的認識に對して意識という悟性的思惟作用として用いられていることによっても知られうる。色境と眼根とによって眼識が生じ、乃至觸境と身根とによって身識が生ずるように、法境と意根とによって意識が生ずるとされるのである。この場合の眼根は視覺能力であり、眼識は視覺的認識作用であり、乃至身根は觸覺能力であり身識は觸覺的認識作用であるように、意根は思惟能力であり、意識は思惟的認識作用である。一切法を六根・六境・六識の十八界とする場合の六根・六識は右のように根は能力であり識は認識作用であると解せらるべきである。しか

し他方には一切法を六根・六境の十二處として六識を略して説明する場合もある。この場合には根は單なる能力ではなくして能力であるとともに認識作用をも含ませるようになる。例えば十八界説では眼根は視覺能力であり意根は思惟能力であったのが、十二處説では眼根は視覺作用をも含み意根は思惟作用をも含んでいるものと解せざるをえなくなる。例えばパーリ中部や漢譯中阿含に

友よ、それぞれの境あり、それぞれの行處ありて、相互に他の境・行處を領受することなき此等五根に對して、意はその所依となり、且つ意は其等の境・行處を領受す。(1)

此五根異行異境界、各各受自境界、意爲彼盡受境界、意爲彼依(2)

とされている場合の五根および意は所縁を領受認識する作用として述べられているのである。要するに阿毘達磨的考察によって、一切法が六根・六境の十二處であるとされる場合には意處は一切の心識を代表するものとなるのである。ところが十八界説によれば、意界の他に六識界が設けられるから、意界は十二處説におけるように心識の代表と認められないのみでなく、むしろ六識界が心識を代表するものとされ、意界は却ってその處置に困るというふうであった。諸部派の阿毘達磨説がこの意界に對して種々の異説をなしているのはそのためである。

試みに意界に對する諸部派の説を紹介するならば、まず舍利弗阿毘曇論では意は諸六識中の第六意識と同視されるが、心が諸法を認識する場合に第一刹那に生ずるのが意であり、次刹那に生ずる相似心が意識であるとされているようである。舍利弗毘曇が十八界中の意界および意識界を定義説明して

云何意界、意知法思惟法念法、若初心已生今生當生不定、是名意界

云何意識界、若識相似不離彼境界、及餘相似心已生今生當生不定、是名意識界(3)

としているのはそれである。ところが有部によれば、意は六識と同一であるが、現在の六識は六識と稱せられ、それが過ぎ去ったものが意である。意は決して現在刹那に存することなく、常に過去に落謝した前刹那の六識としてのみ存在するのである。六識が滅して意となることによって次刹那の六識が生起するのであるから、意は六識を生ぜしめる等無間縁依となるとされる。例えば大毘婆沙論に意がつぎのように説明されているのはそれである。

　六識身無間滅名二意界一(4)

第一刹那を意となし、次刹那を識となす點では、舍利弗毘曇も有部も多少類似しているけれども、舍利弗毘曇では意は過ぎ去った第六意識であるとされるのに對して、有部では意は過ぎ去った諸六識であるとされる點において、兩者は相違している。有部や舍利弗毘曇が意を意識や諸六識と同視しているのに對して、パーリ佛敎では意は六識以外の存在であるとされる。即ち意は意界として六識と併立して存在し、それは六識と同じく現在刹那の存在であるとされるのである。また唯識法相の學では意が末那という第七識として諸六識以外に別立され、現在刹那の存在とされることは周知の事實である。いずれこれらの點については詳論する機會があるであろう。

以上は意に對する見方が一様でないことを示すために、後世の諸部派の説を紹介したのであるが、右の例によって見られるように、後世においても意は必ずしも識と同視されなかった。それと同じく、尼柯耶・阿含においても意は心や識と多少異った意味に用いられた場合があった。その著しい特徴としては、前述のように、意は心の內奥的情意的方面を指し、識が心の外部的認識的方面を指すのに對しているのである。また法と意とによって意識を生ずるとされる場合の意は思惟能力であり、意識は思惟作用であるべきこともすでにのべた通りである。しかしもし一切法が根と境との十二處とされる場合には、意は思惟能力であるとともに思惟作用であるとされたから、十二處中の意處は一

切心識の代表であって、心識の一般的總稱としての心と同意味のものとなる。

つぎに識（viññāṇa skt. vijñāna）は jñā or ñā（知る）という語根に vi（分つ、離す）という接頭語を加えて作られた語であって、「分ち知ること」、「別知」、「識知」、「認識」等の意味である。その元來の用法としては vijñāna は認識としての作用であり、後世の佛教で用いられるように認識主體としての實體の意味は少いのである。(5) 原始佛教においても元來は識は心の作用として用いられ、心や意のように主體的意味は含まれていなかった。例えば五蘊中の識、六識中の識、十二縁起中の識などは、本來はいずれも認識作用を意味し、認識主體ではなかったようである。それが阿毘達磨時代になると識は心や意と同義に用いられ、識は一切心識の總稱として主體的に解されるようになった。この點において尼柯耶・阿含における識の解釋については、現在でもかなり混亂があるようであるから、五蘊・十二縁起等における識の原意を以下少し檢討して見たいと思う。

まず五蘊における識は受・想・行等に對して用いられている。受が苦樂等の感受領納をなす心作用であり、想が青黃等の想念取像をなす心作用であるのに對して、識は認識判斷をなす心作用である。この點は五蘊の解釋經における受・想・識の説明から知られうる。卽ち

諸比丘よ、感受するが故に受と言はる。何を感受するや。樂をも感受し、苦をも感受し、不苦不樂をも感受す。

諸覺相是受受陰、何所レ覺、覺レ苦覺レ樂覺ニ不苦不樂一

諸比丘よ、想念するが故に想と言はる。何を想念するや。靑をも想念し、黃をも想念し、赤をも想念し、白をも想念す。

諸想是想受陰、何所レ想、小想多想無量想

諸比丘よ、認識するが故に識と言はる。何を認識するや。酸味をも認識し、苦味をも認識し、甘味をも認識し、アルカリ味を

も認識し、非アルカリ味をも認識し、鹹味をも認識し、非鹹味をも認識す。(6)

別知相是識受陰、何所レ識、識二色聲香味觸法一(7)

とあるのがそれである。また識が想や慧とともに同じく一の心作用であることは後世の清浄道論にも説かれている。

想・識・慧は〔共に〕知る性質のものなりと雖も、想は「青なり」「黄なり」と所縁を想念するのみのものにして、「無常なり」、「苦なり」、「無我なり」とて相の通達を得せしむること能はず、識は「青なり」、「黄なり」と所縁を識り、また相の通達をも得せしむ。然れども努力して道の現前を得せしむること能はず。然るに慧は上述の如き〔青黄等の〕所縁をも知り、相の通達をも得せしめ、また努力して道の現前をも得せしむ。(8)

これらの場合における識は受・想・慧等と同等の地位にあるものであり、受・想等と同じく作用の一部分であって、後世におけるように、識は心の主體としての心王であり、受・想は心の屬性としての心所であるというようなものではないのである。

つぎに眼識乃至意識の六識界における識も、前にすでにのべたように、視覺作用乃至思惟作用という認識判斷の心作用として意味されているのであって、認識思惟の主觀である主體的存在としてのものではないようである。尼柯耶・阿含において六識が説かれている代表的經典は六根・六境・六識・六觸・六受・六愛を説いた六六經である。これは六根と六境とによって六識という認識作用が生じ、それから六受・六愛等の心作用が繼起することを説いたものであって、この場合の六識も心の主體ではなくして、六受・六愛等と同じく心の作用である。しかし、識は認識作用（了知すること）であるとともに、やがては認識主體（了知するもの）としても意味されるようになった。これは自然の傾向である。

縁起支における識も元來は右と同様の意味のものであったと思われる。縁起支における識—名色—六處—觸—受—愛の諸支は煩惱生起の狀態を心理的に考察するために説かれたものであって、これは元來六根・六境・六識・六觸・六受・六愛等の六六經の一類型であったと思われる。このことは六六經を延長した縁起説の一例が根—境—識—觸—受—愛—取—有—生—老死という形で存在することからも知られうる。惑・業・苦の生起を説く縁起説はその最初は六六經のようなものから發達していったものと思われる。從って縁起支中の識は識という主體ではなくして認識思惟の作用として説かれていたものである。それが後には識體として考えられ、さらに胎生學的な結生識とさえ解されるようになった。

縁起支の中で識が心作用として解されている一例は九支縁起説である。ここでは識⇅名色—觸—受—愛—取—有—生—老死となっており、(9)十支縁起や十二支縁起の場合よりも、名色と觸との間に六處を缺いている。右の九支縁起で問題となるのは名色である。縁起支中の名色は後世の阿毘達磨等では種々に解されているけれども、元來の意味としては色聲香味觸法の六境を指したものと思われる。右の九支縁起の場合で「識を縁として名色あり、名色を縁として識あり」とは、眼識等の六識という認識作用が生ずるためには色聲等の六境が必要であり、色聲等の六境は眼識等の認識作用があることによって始めて境たりうることを云ったものと思われる。これが識⇅名色の關係が束蘆の喩えをもって説明される所以であろう。この九支縁起において境である名色と認識作用である識とのみが説かれて、感覺思惟能力である六處が説かれなかったのはなぜかと云えば、それはこの場合は六處が省略されていると解するのも一つの見方であろう。

現に正しくは根・境・識の三者によって觸があるとすべきを、この三者中の一または二が略されている場合が尼柯

耶・阿含に存するのである。例えば

名と色とに縁りて觸あり。[10]

とあるのは名色（境）―觸であって、根と識とを略したものであり、また

斯くこの〔識〕身と外の名色とあり、斯る二宛に縁りて觸六觸處あり。[11]

如是內有二識身一、外有二名色一、此二縁生二六觸入處一[12]

とあるのは識・名色（境）―觸であって、この場合は根を略したものと思われる。もっとも右の文で六觸入處を單に六觸であると解すべきか、または六觸と六入處との兩者であると解すべきかは問題の存する所であり、ことにパーリのPTS本では單に六處となっておって觸の語がないから、右の經文は識―名色―六處という十二縁起支中の三支を説いたものであるとも見られうるけれども、これはおそらく後世の人が十二縁起支的考えの下に改めようとしたもののようであり、それでは意味が不明瞭となるのである。故にこれは元來は識・境―觸の關係を示したものであって、九支縁起の場合と同じく根である六處が略されたものと思われる。さらに他の經には

眼界に縁りて眼觸生ず……[13]

縁二眼界一生二眼觸一……[14]

という文があるが、これは根―觸のみの關係を示したものである。現にこの形から始まっている八支の縁起經も存するのである。[15] このように具さには根・境・識―觸とすべき所を、根境識中の一または二を省略して説いた經典が存するのである。故に九支縁起の識―名色―觸は實は識・名色―觸であって、これは識・名色（境）・六處（根）―觸とすべきを、その中から六處を省略したものと見られうるのである。

しかしまた他の方面からすれば、この九支縁起中に六處が說かれていないのは、六處を揭げる餘地がなかったからであるとも考えられる。それはこの縁起支中の識をば認識作用とせずして識體であるとすることから生ずるのである。識を認識作用として見れば、根・境・識―觸の關係は簡單に說明されうるけれども、識を主體的に解するようになると、意根・法境・意識の三者における意根の說明に困難を感ずるようになるのである。それは認識成立のためには主觀としての意識と客觀としての法境との二者があればよいので、別に意根というものを必要としないばかりでなく、むしろ意根の處置に困ることはすでに前にものべた通りである。卽ち識を主體的に解する場合には境と識とがあればよいのであって、根を要しないのである。九支縁起において識⇅名色―觸として根である六處が省略されたのはこのような理由によるのではないかと思われる。もしそこにしいて六處を入れるとすれば、それは識を認識主觀とせずして認識作用という元來の意味に戾すか、またはその縁起の意味を變更するかのいずれかでなければ、合理的說明はつかないのである。識を認識作用として解すれば、縁起支は識・名色（境）・六處（根）―觸―受―愛―取―有―生―老死というようになって、六六經と同類のものとなり、これは根・境・識の三者の和合から觸乃至煩惱・業・苦が縁生することを意味するのであるから、なんらの不都合もないのである。しかし識を識體として解する場合には識―名色―六處―觸という關係は從來の說明では理解されなくなる。この場合には識・名色・六處の三者は識・境・根という認識成立の條件とは解せられず、識は識體であり、名色は識蘊を除いた四蘊または五蘊であるとされ、次の六處―觸の關係のみが以前の根・境・識―觸の關係として說明されるようになった。故にこの場合には認識關係のものとしては六處―觸の二支のみで說明し盡くされて、その前の識―名色の二支は認識作用には關係させることができず、結局胎生學的存在として說明されざるをえなくなったものと思われる。これはすべて識を識體として考えるようにな

ったことに基因しているのである。

識を作用と見ずして主體と見なすことは部派時代の阿毘達磨に至ってとくにはなはだしかったけれども、この傾向はすでに尼柯耶・阿含の中にも見出されるのである。十二縁起の識が胎生學的の結生識として解せられるのはその適例であるけれども、さらに輪廻の主體として識が説かれている例をあげるならば、漢パの雜阿含に

惡魔波旬は〔死したる〕瞿低迦善男子の識を探究す。(16)

惡魔波旬、於瞿低迦善男子身側、周匝求其識神(17)

とあるのはそれである。もっとも識を輪廻の主體とすることは世俗的な考えであって、第一義的には否定さるべきである。故に輪廻の主體として生々世々を通じて存續する識があると主張した茶啼比丘は釋尊から大いに叱責されたのである。しかし世俗的立場においては業と報との連絡相續の主體として識が考えられるようになり、この場合の識は心や意と同一意味のものとされた。例えば漢パ雜阿含に

諸比丘よ、この心とも意とも識とも呼ばれる所のものは、日夜に生滅して同一の狀態ならず。(18)

心意識日夜時剋須臾轉變(19)

とされているのはそれである。

部派時代になると阿毘達磨的傾向は一層顯著となり、心識は心識自體として考察されたために、識は心や意と同じく主體的の心としてだけ説かれるようになり、尼柯耶・阿含におけるように認識作用としては見られなくなった。それは心の作用または屬性としては受・想・思等の心所法が新たに設けられるようになったから、識は當然心の主體だけとなったからである。五蘊における受・想等と識との關係が變化したのはこのためである。かくて識體となった識

は心・意と全く同義のものとなり、諸部派の阿毘達磨はこの三者を同視するようになったのである。例えばパーリ阿毘達磨では心の語に對しても、意の語に對しても、識の語に對しても、その定義説明は全く同一型の文句が用いられている。即ち

Cittaṁ mano mānasaṁ hadayaṁ paṇḍaraṁ mano manāyatanaṁ manindriyaṁ viññāṇaṁ viññāṇakkhandho
（心・意・意所・心臓・淨白〔心〕・意・意處・意根・識・識蘊）[20]

とあるのがそれであって、この定義は心も意も識も意處も意根も六識も識蘊もすべて同一であることを示しているのである。また有部の法蘊足論や品類足論にも

心・意・識、是名レ心[21]

等とされているから、有部でも心・意・識の三者は同一であると見なされていたことが知られる。さらに舍利弗阿毘曇論でも、意處（意入）の定義として、

云何意入、意根是名二意入一。云何意入、識蘊是名二意入一。云何意入、心意識六識身七識界。是名二意入一[22]

等とのべられているから、心・意・識が同視されていたことが知られる。

このように諸部派の阿毘達磨では心・意・識が同視されたけれども、それは内容的同一であって、形式的にはこの三者の差異も認められた。前にものべたように諸部派では意と六識とを必ずしも同視しないのはそれであるが、ことに有部では心・意・識の差異について詳細な考察がなされている。例えば大毘婆沙論には心・意・識の同異についてつぎのようにのべられている。

問諸契經中説二心意識一、如レ是三種差別云何。或有レ説者、無レ有二差別一、心卽是意、意卽是識、此三聲別、義無レ異故、……

復有二說者一、心意識三亦有二差別一、謂名卽差別、名レ心名レ意名レ識異故。復次世亦差別、謂過去名レ意、未來名レ心、現在名レ識故。復次施設亦有二差別一、謂界中施二設心一、處中施二設意一、蘊中施二設識一故。復次義亦有二差別一、謂心是種族義、意是生門義、識是積聚義。復次業亦有二差別一、謂遠行是心業……前行是意業……續生是識業……。復次彩畫是心業……歸趣是意業……了別是識業……。復次滋長是心業、思量是意業、分別是識業。脇尊者言、滋長分割是心業、思量思惟是意業、分別解了是識業、應レ知此中滋長者是有漏心、分割者是無漏心、思量者是有漏意、思惟者是無漏意、分別者是有漏識、解了者是無漏識。心意識三是謂二差別一(23)

これによれば、ある主張者は心意識は名目が異るのみで實質的差違はないとのべ、他の主張者は心意識の三者には名稱・三世・施設・意義・作業等においてそれぞれ相違があるから、三者は同視すべからずと說いているのである。今この差異說を表示するならばつぎのようになるであろう。

一、名差別	……心	意	識	
二、世差別	……未來	過去	現在	
三、施設差別	……十八界中	十二處中	五蘊中	
四、義差別	……種族義	生門義	積聚義	
五、業差別	a……遠行	前行	續生	
	b……彩畫	歸趣	了別	
	c……滋長	思量	分別	
	d ……滋長（有漏）	思量（有漏）	分別（有漏）	脇尊者說
	……分割（無漏）	思惟（無漏）	解了（無漏）	

これと類似の說は雜阿毘曇心論・倶舍論・順正理論等にも揭げられているが(24)、これらの心意識の別は本質的差別では

なく、内容的本質的にはやはり心も意も識も同一であると見らるべきである。五位七十五法等の有部教學の分類において心法が一法とされ、そこに六識とか心意識とかの別が設けられていないのはこれを物語るものと思われる。

ところが瑜伽行派になると、心意識が同一であるとする見方もあるけれども、これを別視する傾向が有部やパーリ佛教よりも強いのである。即ち瑜伽行派は一應は小乘諸部派のように心意識を同視するけれども、三者を特徴的に見れば、心は阿頼耶識であり、意は末那であり、識は前六識であると解するのである。例えば瑜伽師地論に

諸識皆名ニ心意識一、若就ニ最勝一、阿頼耶識名レ心、由ニ此識能集ニ聚一切法種識一故……末那名レ意、於ニ一切時一、執ニ我我所及我慢等一、思量爲レ性、餘識名レ識、謂於ニ境界一了別爲レ相[25]

とあるのはそれであり、同様の説が楞伽經・攝大乘論・成唯識論等にも見えている。[26] しかし佛性論では

心者即六識身、意者阿陀那識、識者阿梨耶識[27]

とされていて、前の説とは多少異なっている。しかしとにかく、瑜伽行派が心意識を別々のものであると見なすために、法相教學の五位百法においては、心法は八種の法として分類される。

（1）　M. I, p. 295; S. V, p. 218-
（2）　中阿含巻五八（大正一・七九一b）
（3）　舍利弗阿毘曇論巻一（大正二八・五二六a）
（4）　大毘婆沙論巻七一（大正二七・三六一b）
（5）　梵語・俗語およびパーリ語の初期における識の用法については、本章の最後（一三九頁以下）に註記した。
（6）　S. III, p. 86 f.
（7）　雜阿含巻二、四六經（大正二・一一c）

（8） VM. p. 437.
（9） D. II, p. 56 f. 中阿含巻二四（大正一・五七八c以下）
（10） Sn. 872.
（11） S. II, p. 24.
（12） 雑阿含巻一二、二九四經（大正二・八三c）
（13） S. II, pp. 140 f.; 141; 142 f.
（14） 雑阿含巻一六、四五二經、四五四經（大正二・一一六a、b）
（15） 雑阿含巻一四、三五二—三五四經（大正二・九九a以下）
（16） S. I, p. 122.
（17） 雑阿含巻三九、一〇九一經（大正二・二八六b）
（18） S. II, p. 95.
（19） 雑阿含巻一二、二八九經（大正二・八一c）
（20） citta の定義としては Dhs. p. 10 etc.; Pṭs. I, p. 189 f.; CNd. p. 28 にある。
mano の定義としては Dhs. p. 11 etc.; MNd. p. 3 etc. にある。
viññāṇa の定義としては Dhs. p. 18 etc.; Vibh. p. 87 にある。
（21） 法蘊足論巻五（大正二六・四七三c）、品類足論巻一（大正二六・六九二b）
（22） 舎利弗阿毘曇論巻一（大正二八・五二五c）
（23） 大毘婆沙論巻七二（大正二七・三七一a以下）
（24） 雑阿毘曇心論巻一（大正二八・八七二b）、倶舎論巻四（大正二九・二一c）、順正理論巻一一（大正二九・三九四c）
（25） 瑜伽師地論巻六三（大正三〇・六五一b）
（26） 四巻楞伽巻一（大正一六・四八四b）、十巻楞伽巻二（大正一六・五二三c）、七巻楞伽巻二（大正一六・五九四c）、
Laṅkāvatāra p. 46, 攝大乘論巻上（佐々木本九頁）、成唯識論巻五（大正三一・二四c）cf. 成唯識論巻二（七b）
（27） 佛性論巻三（大正三一・八〇一c）

第二節　パーリ佛教における心識の分類
——八十九心——

心・意・識については、尼柯耶・阿含時代以來部派佛教時代に至るまで、その意味内容には一樣でないものがあったことは前節でのべた通りであるが、識が心識の主體として心法とされ、受・想・思等が心識の屬性として心所法とされたことは部派時代の阿毘達磨一般の傾向であった。そして心所法が種々に考察されるとともに心法についても分類考察がなされた。例えばある心識が、欲界に屬するか、色・無色界に屬するか、無漏出世間に屬するか、という界繫によって考察されたり、眼識乃至意識の六識界またはそれに意界を加えて七識界に區分されたりするのはそれである。その中で、六識による區分は前にものべたように、すでに尼柯耶・阿含にも揭げられており、諸部派の阿毘達磨が最も普通に採用した心識分類法であった。阿毘達磨の六識は識體としてのものであって、尼柯耶・阿含におけるように認識作用としてのものでなかったことはいうまでもない。この六識は諸部派の阿毘達磨において界繫門や三性門その他の標準によって種々の方面から考察されたけれども、このようにして分類考察された識を組織して一つの心識分類の體系となすことは、パーリ佛教以外ではあまり行なわれなかったようである。有部においても、後に紹介するように、心識をば四種・六種・十種・十二種・十五種・二十種・三十四種乃至無數に分類する傾向はあったけれども、それはその時々の都合によって分類されたのであって、いかなる場合にも常に一定した分類法として採用したものではなかった。

ところがパーリ佛教では阿毘達磨時代に心識分類の標準が確定し、その註釈時代以後は一切心は常に必ず八十九種または百二十一種として分類され、八十九心説は心識分類の定説となったのである。この點においてパーリ佛教の心法論は佛教心識説中で特異のものであるから、以下八十九心がいかなるものであり、いかにして八十九心説が發生するようになり、八十九心列擧の順序が諸論著でいかに相違しているか等の點を眺めて見たいと思う。

すべての法を界繫門・三性門・五受門その他の標準によって諸門分別することは阿毘達磨の特徴の一つであり、諸部派の阿毘達磨において行われた所であった。心識についてもこの諸門分別が應用され、その結果としてパーリ佛教の八十九心説等のようなものが生じたことはすでにのべた通りである。ところで八十九心分類の標準となったものにはつぎの五門がある。

(一) 眼識界・耳識界・鼻識界・舌識界・身識界・意識界・意界の七識界門
(二) 善・不善・無記(異熟・唯作)の三性門
(三) 欲界・色界・無色界・出世間の界繫門
(四) 憂・喜・苦・樂・捨の五受門
(五) 無因・一因・二因・三因等の有因無因門

がそれであり、これら五門による心識の分類を組み合わせる時に、八十九種または百二十一種となるのである。しかしその組み合わせを表わす方法には種々のものがあって、例えば七識界を最初において七識界の各心が三性・界繫・五受・有因無因のいずれに屬するかを一々分別する場合もあり、善心・不善心・無記心を最初において、この三性心の各々が七識・界繫・五受・有因無因のいずれに屬するかを分別する場合もあり、さらに界繫門を最初に出して欲界

心・色界心・無色界心・出世間心の各心が七識・三性・五受・有因無因のいずれに屬するかを細分する場合もあるというふうである。分類されたものの實質的內容はいずれの場合も同一であるけれども、その表現法や各心の順序はそれぞれの場合で大いに異なるのである。今ここに八十九心を列擧する順序は界繫門を基礎とした分類であって、それは攝阿毘達磨義論の說である。攝阿毘達磨義論の說は形式的にも內容的にもパーリ佛敎の最後決定的のものであるから、八十九心分類についても最後決定的な攝阿毘達磨義論の說を標準的なものとして最初に掲げることにしたい。(1)

- 不善（十二心）
  - 貪俱（八心）
    - （1）喜俱惡見相應無行
    - （2）喜俱惡見相應有行
    - （3）喜俱惡見不相應無行
    - （4）喜俱惡見不相應有行
    - （5）捨俱惡見相應無行
    - （6）捨俱惡見相應有行
    - （7）捨俱惡見不相應無行
    - （8）捨俱惡見不相應有行
  - 瞋恚相應（二心）
    - （9）憂俱瞋恚相應無行
    - （10）憂俱瞋恚相應有行
  - 愚癡相應（二心）
    - （11）捨俱疑相應
    - （12）捨俱掉擧相應
  - 不善異熟（七心）
    - （13）捨俱眼識
    - （14）—（16）捨俱耳・鼻・舌識
    - （17）苦俱身識
    - （18）捨俱領受心（意界）
    - （19）捨俱推度心（意識界）

- 欲界（五十四心）
  - 無因（十八心）
    - 善異熟（八心）
      - (20)—(23) 捨倶眼・耳・鼻・舌識
      - (24) 樂倶身識
      - (25) 捨倶領受心（意界）
      - (26) 喜倶推度心（意識界）
      - (27) 捨倶推度心（意識界）
    - 唯作（三心）
      - (28) 捨倶五門引轉心（意界）
      - (29) 捨倶意門引轉心（意識界）
      - (30) 喜倶笑起心（意識界）
  - 有因（二十四心）
    - 善（八心）
      - (31) 喜倶智相應無行
      - (32) 喜倶智相應有行
      - (33) 喜倶智不相應無行
      - (34) 喜倶智不相應有行
      - (35) 捨倶智相應無行
      - (36) 捨倶智相應有行
      - (37) 捨倶智不相應無行
      - (38) 捨倶智不相應有行
    - 異熟（八心）
      - (39) 喜倶智相應無行
      - (40) 喜倶智相應有行
      - (41) 喜倶智不相應無行
      - (42) 喜倶智不相應有行
      - (43) 捨倶智相應無行
      - (44) 捨倶智相應有行
      - (45) 捨倶智不相應無行
      - (46) 捨倶智不相應有行

八十九心

- 唯作（八心）
  - (47) 喜俱智相應無行
  - (48) 喜俱智相應有行
  - (49) 喜俱智不相應無行
  - (50) 喜俱智不相應有行
  - (51) 捨俱智相應無行
  - (52) 捨俱智相應有行
  - (53) 捨俱智不相應無行
  - (54) 捨俱智不相應有行
- 色界（十五心）
  - 善（五心）
    - (55) 尋・伺・喜・樂・一境性倶初禪
    - (56) 伺・喜・樂・一境性倶第二禪
    - (57) 喜・樂・一境性倶第三禪
    - (58) 樂・一境性倶第四禪
    - (59) 捨・一境性倶第五禪
  - 異熟（五心）
    - (60)—(64) 初禪乃至第五禪
  - 唯作（五心）
    - (65)—(69) 初禪乃至第五禪
- 無色界（十二心）
  - 善（四心）
    - (70) 空無邊處
    - (71) 識無邊處
    - (72) 無所有處
    - (73) 非想非非想處
  - 異熟（四心）
    - (74)—(77) 空無邊處乃至非想非非想處
  - 唯作（四心）
    - (78)—(81) 空無邊處乃至非想非非想處
- 善（四心）
  - (82) 須陀洹道心
  - (83) 斯陀含道心
  - (84) 阿那含道心

出世間（八心）
- 異熟（四心）
  - （85）阿羅漢道心
  - （86）須陀洹果心
  - （87）斯陀含果心
  - （88）阿那含果心
  - （89）阿羅漢果心

右表中の數字は八十九心の順序數であり、本書が諸心をその番號によって示す場合には右の順序數に從うことにした。右表の各心がいかなるものであるかについては、そのままでは不明であろうと思われるけれども、それは後の說明によって次第に明瞭となるであろう。この八十九心中の出世間八心の各をさらに初禪乃至第五禪に區分して四十心となし、これに世間心八十一心を加えたものが百二十一心の分類である。

以上が最後的な八十九心分類であるが、その分類が八十九種として確定したのは註釋時代であり、さらにその分類の標準はすでに阿毘達磨時代に法集論において確定しているのである。そしてその萠芽的のものはさらに遡って無碍解道の中に見出されるのであるから、パーリ佛教における心識分類の發達狀況をば、無碍解道のものから次第に下って眺めて見たい。まず無碍解道には一切法が分類差別されてつぎのようにのべられている。即ち

いかに諸法を差別するや。欲界法をば善として差別し、不善として差別し、無記として差別す。色界法をば善として差別し、無記として差別す。無色界法をば善として差別し、無記として差別す。不繫（出世間）法をば善として差別し、無記として差別す。

いかに欲界法をば善として差別し、不善として差別し、無記として差別するや。十善業道をば善として差別し、十不善業道をば不善として差別し、色と異熟と唯作とをば無記として差別す。斯の如く欲界法をば善として差別し、不善として差別し、無記として差別す。いかに色界法をば善として差別し、無記として差別するや。此處（欲界）に在る者の四禪をば善として差別

し、其處（色界）に再生せし者の四禪をば無記として差別す。斯の如く色界法をば善として差別し、無記として差別す。いかに無色界法をば善として差別し、無記として差別するや。此處に在る者の四無色界定をば善として差別し、其處（無色界）に再生せし者の四無色界定をば無記として差別す。斯の如く無色界法をば善として差別し、無記として差別す。いかに不繫法をば善として差別し、無記として差別するや。四聖道をば善として差別し、四沙門果と涅槃とをば無記として差別す。斯の如く不繫法をば善として差別し、無記として差別す。(2)

とあるのがそれである。この諸法の分類列擧中には欲界法中に色法があり、不繫法中に涅槃が數えられており、またその他の一切においても心法のみでなく、心所法も含まれているから、それは必ずしも心識の分類ではないけれども、その中から心識關係のものだけを取って表示するならば

欲界	善	十善業道
	不善	十不善業道
	無記	異熟と唯作
色界	善	欲界人の修習せる四禪定
	無記	色界有情の四禪定（異熟）
無色界	善	欲界人の修習せる四無色界定
	無記	無色界有情の四無色界定（異熟）
不繫	善	四聖道
	無記	四沙門果（異熟）

というようになる。この分類中には心識をば六識または七識界とする區別も、憂喜苦樂捨の五受門による分類も、有因無因門による分類もいまだ存せず、ただ善・不善・無記の三性門と三界・出世間の界繫門とによる分類がなされているだけである。また右の表では三性門中で無記を異熟（vipāka）と唯作（kiriyā or kriyā）とに分けることは欲界

の無記中に存するけれども、八十九心分類におけるように色界・無色界には唯作が設けられておらず、また色界心は八十九心説におけるように五禪説ではなくして四禪説である。これらの詳細な點については後に考察するであろうが、要するに無碍解道の心識分類は八十九心説の先驅的なものではあっても、いまだ極めて幼稚なものにすぎないことが知られるであろう。

　ところが法集論になると、心識の分類は大いに發達し、八十九心説の基礎はほとんど完全に出來上っているのである。ただ法集論ではいまだ心識をば八十九とか百二十一とかいう確定數には必ずしも區分せず、従って八十九心等の名目もいまだ存しない。しかし法集論に分類列擧されている心識の中から、八十九心を抽出することは容易である。このように抽出された八十九心をば、法集論における列擧の順に従ってその名目を列擧表示するならばつぎの如くである。[3]

欲界善（八心）
- (1) 喜倶智相應……………………（三一）
- (2) 喜倶智相應有行………………（三二）
- (3) 喜倶智不相應…………………（三三）
- (4) 喜倶智不相應有行……………（三四）
- (5) 捨倶智相應……………………（三五）
- (6) 捨倶智相應有行………………（三六）
- (7) 捨倶智不相應…………………（三七）
- (8) 捨倶智不相應有行……………（三八）

色界善（八心）
- (9) 初　禪…………………………（五五）
- (10) 第二禪…………………………（五六）
- (11) 第三禪…………………………（五七）

- 善（二十一心）……
  - (12) 第四禪……（五八）
  - (13) 第五禪……（五九）
  - 無色界善（四心）
    - (14) 空無邊處……（七〇）
    - (15) 識無邊處……（七一）
    - (16) 無所有處……（七二）
    - (17) 非想非非想處……（七三）
  - 出世間善（四心）
    - (18) 初　道……（八二）
    - (19) 第二道……（八三）
    - (20) 第三道……（八四）
    - (21) 第四道……（八五）
- 不善（十二心）……
  - (22) 喜倶惡見相應……（一）
  - (23) 喜倶惡見相應有行……（二）
  - (24) 喜倶惡見不相應……（三）
  - (25) 喜倶惡見不相應有行……（四）
  - (26) 捨倶惡見相應……（五）
  - (27) 捨倶惡見相應有行……（六）
  - (28) 捨倶惡見不相應……（七）
  - (29) 捨倶惡見不相應有行……（八）
  - (30) 憂倶瞋恚相應……（九）
  - (31) 憂倶瞋恚相應有行……（一〇）
  - (32) 捨倶疑相應……（一一）
  - (33) 捨倶掉擧相應……（一二）
- (34)—(37) 捨倶眼・耳・鼻・舌識……（二〇—二三）
- (38) 樂倶身識……（二四）

- 八十九心
  - 無記（五十六心）
    - 異熟（三十六心）
      - 善異熟（二十九心）
        - 欲界異熟（十六心）
          - (39) 捨倶意界……（二五）
          - (40) 喜倶意識界……（二六）
          - (41) 捨倶意識界……（二七）
          - (42) 喜倶智相應……（三九）
          - (43) 喜倶智相應有行……（四〇）
          - (44) 喜倶智不相應……（四一）
          - (45) 喜倶智不相應有行……（四二）
          - (46) 捨倶智相應……（四三）
          - (47) 捨倶智相應有行……（四四）
          - (48) 捨倶智不相應……（四五）
          - (49) 捨倶智不相應有行……（四六）
        - 色界異熟（五心）
          - (50)—(54) 初禪乃至第五禪……（六〇—六四）
        - 無色界異熟（四心）
          - (55)—(58) 空無邊處乃至非想非非想處……（七四—七七）
        - 出世間異熟（四心）
          - (59) 初道異熟……（八六）
          - (60) 第二道異熟……（八七）
          - (61) 第三道異熟……（八八）
          - (62) 第四道異熟……（八九）
      - 不善異熟（七心）……
        - (63)—(66) 捨倶眼・耳・鼻・舌識……（一三—一六）
        - (67) 苦倶身識……（一七）
        - (68) 捨倶意界……（一八）
        - (69) 捨倶意識界……（一九）
    - (70) 捨倶意界……（二八）
    - (71) 喜倶意識界……（三〇）
    - (72) 捨倶意識界……（二九）

唯作（二十心）
- 欲界唯作（十一心）
  - (73) 喜倶智相應……（四七）
  - (74) 喜倶智相應有行……（四八）
  - (75) 喜倶智不相應……（四九）
  - (76) 喜倶智不相應有行……（五〇）
  - (77) 捨倶智相應……（五一）
  - (78) 捨倶智相應有行……（五二）
  - (79) 捨倶智不相應……（五三）
  - (80) 捨倶智不相應有行……（五四）
- 色界唯作（五心）
  - (81)—(85) 初禪乃至第五禪……（六五—六九）
- 無色界唯作（四心）
  - (86)—(89) 空無邊處乃至非想非非想處……（七八—八一）

右の表中で各心の頭にある數字は法集論の順序番號であり、下部に附した數字は攝阿毘達磨義論の順序番號である。この表によって法集論の心識分類は内容的には後世の八十九心と全く同一であることが知られるであろう。ただ法集論では例えば色界心を八十九心説におけるように初禪乃至第五禪に區分する五分法の他に、無碍解道や尼柯耶・阿含におけるように、初禪乃至第四禪の四禪に區分する四分法も掲げられており、さらにこれらの四種禪または五種禪の一々は地遍等の八遍・八勝處・八解脫や十不淨觀等に細分され、またそれらが苦行道遲通達等の四通行とか、小小・小無量・無量小・無量無量の四所緣とか、それらを組み合わせたものに分類されるかというふうで、色界心は無數に分類されているのである。出世間八心に至ってはさらに多くの種類に區分されている。しかしそれらを纒めて整理する時は八十九心または百二十一心となるのである。

八十九心が八十九心として纒められたのは註釋時代であり、現存のパーリ文獻によれば、八十九識という名の下に

八十九心を掲出している最初のものは清淨道論である。(4) いま清淨道論における八十九心の一々の名目と列擧順序とを表示すれば次の如くである。(5)

- 善（二十一心）
  - 欲界善（八心）
    - (1) 喜倶智相應無行……（三一）
    - (2) 喜倶智相應有行……（三二）
    - (3) 喜倶智不相應無行……（三三）
    - (4) 喜倶智不相應有行……（三四）
    - (5) 捨倶智相應無行……（三五）
    - (6) 捨倶智相應有行……（三六）
    - (7) 捨倶智不相應無行……（三七）
    - (8) 捨倶智不相應有行……（三八）
  - 色界善（五心）
    - (9) 尋・伺・喜・樂・定相應初禪……（五五）
    - (10) 伺・喜・樂・定相應第二禪……（五六）
    - (11) 喜・樂・定相應第三禪……（五七）
    - (12) 樂・定相應第四禪……（五八）
    - (13) 捨・定相應第五禪……（五九）
  - 無色界善（四心）
    - (14) 空無邊處禪……（七〇）
    - (15) 識無邊處禪……（七一）
    - (16) 無所有處禪……（七二）
    - (17) 非想非非想處禪……（七三）
  - 出世間善（四心）
    - (18) 初道……（八二）
    - (19) 第二道……（八三）
    - (20) 第三道……（八四）
    - (21) 第四道……（八五）

- 八十九心
  - 不善(十二心)
    - 貪根(八心)
      - (22) 喜俱惡見相應無行……(一)
      - (23) 喜俱惡見相應有行……(二)
      - (24) 喜俱惡見不相應無行……(三)
      - (25) 喜俱惡見不相應有行……(四)
      - (26) 捨俱惡見相應無行……(五)
      - (27) 捨俱惡見相應有行……(六)
      - (28) 捨俱惡見不相應無行……(七)
      - (29) 捨俱惡見不相應有行……(八)
    - 瞋根(二心)
      - (30) 憂俱瞋恚相應無行……(九)
      - (31) 憂俱瞋恚相應有行……(一〇)
    - 癡根(二心)
      - (32) 捨俱疑相應……(一一)
      - (33) 捨俱掉擧相應……(一二)
  - 欲界異熟(二十三心)
    - 善異熟(十六心)
      - 無因(八心)
        - (34)—(37) 捨俱眼・耳・鼻・舌識……(二〇—二三)
        - (38) 樂俱身識……(二四)
        - (39) 捨俱領受作用意界……(二五)
        - (40) 喜俱推度作用意識界……(二六)
        - (41) 捨俱推度作用意識界……(二七)
      - 有因(八心)
        - (42) 喜俱智相應無門行……(三九)
        - (43) 喜俱智相應有門行……(四〇)
        - (44) 喜俱智不相應無門行……(四一)
        - (45) 喜俱智不相應有門行……(四二)
        - (46) 捨俱智相應無門行……(四三)
        - (47) 捨俱智相應有門行……(四四)
        - (48) 捨俱智不相應無門行……(四五)

- (49) 捨俱智不相應有門行……(四六)
- 無記(五十六心)
  - 異熟(三十六心)
    - 不善異熟(七心)…
      - (50)―(53) 捨俱眼・耳・鼻・舌識……(一三―一六)
      - (54) 苦俱身識……(一七)
      - (55) 捨俱領受作用意界……(一八)
      - (56) 捨俱推度作用意識界……(一九)
    - 色界異熟(五心)……(57)―(61) 初禪乃至第五禪……(六〇―六四)
    - 無色界異熟(四心)……(62)―(65) 空無邊處乃至非想非非想處……(七四―七七)
    - 出世間異熟(四心)……
      - (66) 初　果……(八六)
      - (67) 第二果……(八七)
      - (68) 第三果……(八八)
      - (69) 第四果……(八九)
  - 唯作(二十心)
    - 欲界唯作(十一心)…
      - 無因(三心)
        - (70) 捨俱意界……(二八)
        - (71) 捨俱意識界……(二九)
        - (72) 喜俱意識界……(三〇)
      - 有因(八心)
        - (73) 喜俱智相應無門行……(四七)
        - (74) 喜俱智相應有門行……(四八)
        - (75) 喜俱智不相應無門行……(四九)
        - (76) 喜俱智不相應有門行……(五〇)
        - (77) 捨俱智相應無門行……(五一)
        - (78) 捨俱智相應有門行……(五二)
        - (79) 捨俱智不相應無門行……(五三)
        - (80) 捨俱智不相應有門行……(五四)
    - 色界唯作(五心)……(81)―(85) 初禪乃至第五禪……(六五―六九)
    - 無色界唯作(四心)……(86)―(89) 空無邊處乃至非想非非想處……(七八―八一)

右の順序は善・不善・無記と次第しているのであるから法集論のそれと大體類似しているけれども、細部においては必ずしも法集論と同一ではない。八十九心一々の名目も法集論のものよりも進歩發達したものが多く、例えば法集論では欲界第一善心が單に喜倶智相應とされているのに、淸淨道論では喜倶智相應無行として無行の語が加えられているのである。それはその他の一切の無行心についても同樣である。つぎに法集論は十二不善心をなんらの分類もなくして列擧していたが、淸淨道論はそれを貪根・瞋根・癡根という不善根卽ち不善因によって區分しており、また欲界の異熟心や唯作心も法集論では細目せられていないのに、淸淨道論では無因・有因の別によってこれを分けているのである。これらの分類は、法集論の八十九心說ではいまだ有因・無因の別が明示されておらず、淸淨道論に至って始めてこれが加えられたことを物語るものである。しかし有因・無因の思想は法集論時代に存しなかったわけではなく、法集論でも他の場所では善因・不善因・無記因を說いており(6)。ただ心識の分類中にこれが省略されたものと見らるべきである。さらに法集論の心識の名目と淸淨道論の心識の名目とが異なっている著しい例をあげるならば、欲界の善異熟や不善異熟における意界・意識界は、法集論では單に捨倶意界・喜倶意識界・捨倶意識界とされていたが、淸淨道論では捨倶領受作用意界・喜倶推度作用意識界・捨倶推度作用意識界というように詳細な名目の下に呼ばれている。これは阿毘達磨時代には八十九心が心作用との關聯において明示されていないのに對して、淸淨道論では八十九心とその作用とが說かれるようになったことによるのである。以上によって八十九心說は、阿毘達磨時代よりも註釋時代に至って大いに進步發達し整理組織されたことが知られうるであろう。

因みに淸淨道論の形式的先驅をなした漢譯解脫道論では、心識はいかに分類されているであろうかというに、解脫道論でもその原本には識蘊の說明の場所において淸淨道論におけると同樣に、恐らく八十九心が列擧されていたのを、

漢譯の際に譯者がこの說を理解しなかったために省略してしまったものではないかと思われる。しかしいずれにしても、解脫道論作製の時、すでに八十九心說が無畏山寺派でも採用されていたであろうことは、漢譯解脫道論の他の場所に十二不善心が列擧されていることによって推測することができる。卽ち

十二不善心起者、㈠與喜共見相應無行心起、㈡有行心起、㈢與喜共起見不相應無行心起、㈣有行心起、㈤與捨共見相應無行心起、㈥有行心起、㈦與捨共見不相應無行心起、㈧有行心起、㈨與憂共起瞋恚相應無行心起、㈩有行心起、⑾與調共起心起、⑿與疑共起心起、(7)

とあるのがそれであって、これは淸淨道論の十二不善心と比較すればその意味は明瞭となるであろう。ただ兩者が相違している點は、淸淨道論では第十一が疑相應であり第十二が掉擧相應であるのに對して、解脫道論では第十二が疑共心で第十一が調（掉擧）共心であることである。

淸淨道論の八十九心に次いで現われているのは佛授の入阿毘達磨論における八十九心である。入阿毘達磨論における八十九心列擧の順序は淸淨道論のそれとほぼ一致しているけれども、細部においては多少の相違もあるから、參考のためにその名目および順序を表示することにしたい。(8)

欲界善（八心）
- (1) 喜俱智相應無行……(三一)
- (2) 喜俱智相應有行……(三二)
- (3) 喜俱智不相應無行……(三三)
- (4) 喜俱智不相應有行……(三四)
- (5) 捨俱智相應無行……(三五)
- (6) 捨俱智相應有行……(三六)
- (7) 捨俱智不相應無行……(三七)

(8) 捨俱智不相應有行……(三八)

- 善（二十一心）
  - 色界善（五心）
    - (9) 尋・伺・喜・樂・心一境性相應初禪……(五五)
    - (10) 伺・喜・樂・心一境性相應第二禪……(五六)
    - (11) 喜・樂・心一境性相應第三禪……(五七)
    - (12) 樂・心一境性相應第四禪……(五八)
    - (13) 捨・心一境性相應第五禪……(五九)
  - 無色界善（四心）
    - (14) 空無邊處……(七〇)
    - (15) 識無邊處……(七一)
    - (16) 無所有處……(七二)
    - (17) 非想非非想處……(七三)
  - 出世間善（四心）
    - (18) 須陀洹道心……(八二)
    - (19) 斯陀含道心……(八三)
    - (20) 阿那含道心……(八四)
    - (21) 阿羅漢道心……(八五)
- 不善（十二心）
  - 貪根（八心）
    - (22) 喜俱惡見相應無行……(一)
    - (23) 喜俱惡見相應有行……(二)
    - (24) 喜俱惡見不相應無行……(三)
    - (25) 喜俱惡見不相應有行……(四)
    - (26) 捨俱惡見相應無行……(五)
    - (27) 捨俱惡見相應有行……(六)
    - (28) 捨俱惡見不相應無行……(七)
    - (29) 捨俱惡見不相應有行……(八)
  - 瞋根（二心）
    - (30) 憂俱瞋恚相應無行……(九)
    - (31) 憂俱瞋恚相應有行……(一〇)

八十九心

- 癡根（二心）
  - (32) 捨倶疑相應……………………(一一)
  - (33) 捨倶掉擧相應……………………(一二)
- 異熟（三十六心）
  - 善異熟（二十九心）
    - 欲界異熟（十六心）
      - 有因（八心）
        - (34) 喜倶智相應無行……………………(三九)
        - (35) 喜倶智相應有行……………………(四〇)
        - (36) 喜倶智不相應無行……………………(四一)
        - (37) 喜倶智不相應有行……………………(四二)
        - (38) 捨倶智相應無行……………………(四三)
        - (39) 捨倶智相應有行……………………(四四)
        - (40) 捨倶智不相應無行……………………(四五)
        - (41) 捨倶智不相應有行……………………(四六)
      - 無因（八心）
        - (42)—(45) 捨倶眼・耳・鼻・舌識……………………(二〇—二三)
        - (46) 樂倶身識……………………(二四)
        - (47) 捨倶意界領受……………………(二五)
        - (48) 喜倶意識界推度……………………(二六)
        - (49) 捨倶意識界推度……………………(二七)
    - 色界異熟（五心）…(50)—(54) 初禪乃至第五禪……………………(六〇—六四)
    - 無色界異熟（五心）…(55)—(58) 空無邊處乃至非想非非想處……(七四—七七)
    - 出世間異熟（四心）
      - (59) 須陀洹道果心……………………(八六)
      - (60) 斯陀含道果心……………………(八七)
      - (61) 阿那含道果心……………………(八八)
      - (62) 阿羅漢道果心……………………(八九)
  - 不善異熟（七心）……………………
    - (63)—(66) 捨倶眼・耳・鼻・舌識……………………(一三—一六)
    - (67) 苦倶身識……………………(一七)
    - (68) 捨倶意界領受……………………(一八)

- 無記（五十六心）
  - 唯作（二十心）
    - 欲界唯作（十一心）
      - 有因（八心）
      - 無因（三心）
    - 色界唯作（五心）
    - 無色界唯作（四心）

(69) 捨倶意識界推度……………………（一九）
(70) 喜倶智相應無行……………………（四七）
(71) 喜倶智相應有行……………………（四八）
(72) 喜倶智不相應無行…………………（四九）
(73) 喜倶智不相應有行…………………（五〇）
(74) 捨倶智相應無行……………………（五一）
(75) 捨倶智相應有行……………………（五二）
(76) 捨倶智不相應無行…………………（五三）
(77) 捨倶智不相應有行…………………（五四）
(78) 意界捨倶引轉心……………………（二八）
(79) 意識界喜倶笑起心…………………（三〇）
(80) 意識界捨倶確定心…………………（二九）
(81)—(85) 初禪乃至第五禪……………（六五—六九）
(86)—(89) 空無邊處乃至非想非非想處……（七八—八一）

この入阿毘達磨論の八十九心の順序は法集論や清淨道論におけると同様に、善・不善・無記の順序におかれ、それらがさらに欲界・色界・無色界・出世間というように細分されている。そして善心・不善心の場合にはその一々の順序は法集論も清淨道論も入阿毘達磨論も同様であるが、無記心の場合にはそれぞれ相異なっているのである。まず無記を異熟と唯作とに分けることは三者同一であるとしても、異熟心においては法集論と入阿毘達磨論とはまず異熟心を善異熟と不善異熟とに分け、さらに善異熟をば三界・出世間の順序に列擧している。これに對して清淨道論は異熟心をまず三界・出世間に分け、その中の欲界異熟を善異熟と不善異熟とに分けているのである。

つぎに欲界善異熟心の列擧の順序について見れば、法集論と清淨道論とは等しく無因・有因の順序となっているの

に對して、入阿毘達磨論は有因・無因の順序で掲げている。これは欲界唯作心についても同様であって、法集論と淸淨道論とが無因・有因の順に掲げているのに對して、入阿毘達磨論は有因・無因の順となっているのである。欲界の善異熟および唯作心を無因・有因の順序とすることは攝阿毘達磨義論も同様である。さらに欲界無因唯作の三心をば、法集論と入阿毘達磨論は意界・喜俱意識界・捨俱意識界の順序となしているが、淸淨道論は意界・捨俱意識界・喜俱意識界の順序としているのである。この點は攝阿毘達磨義論も淸淨道論と同一である。

このように法集論・淸淨道論・入阿毘達磨論は同一系統の八十九心列擧法を採用し、ただ細部だけが相互に異っているが、攝阿毘達磨義論になると、その列擧順序を全然變更した。卽ち法集論乃至入阿毘達磨論が善・不善・無記という順序を骨子としたのに反して、攝阿毘達磨義論は欲界・色界・無色界・出世間という界繫の順序を骨子とし、欲界心においては不善・無因・有因の順となし、無因心は不善異熟・善異熟・唯作の順序に列擧し、有因心は善・異熟・唯作の順序に列擧したことは前方の表によって知られる通りである。攝阿毘達磨義論の八十九心列擧の順序は、概して低級な心を先におき次第に高級淸淨なものを後に掲げるという風であって、この點において極めて合理的のものである。その他の綱要書類にも八十九心は掲げられているけれども、それらは右に紹介したもののいずれかの型に屬していて、とくに參照する必要のないものであるから、今は煩を恐れてそれらには一切ふれないことにしたい。

（1） Abhsaṅg. pp. 1—4.
（2） Pts. I, p. 84 f.
（3） Dhs. pp. 9—124.
（4） VM. p. 457.
（5） VM. pp. 452—457.

（6） Dhs. p. 188 f. 八十九心と因との關係についてはDhs. p. 242 f. にすでに完全にのべられている。無因意識界とか無因心とかいう語もすでにDhs. p. 242 f. に現われている。
（7） 解脱道論卷一二（大正三二・四六〇c）
（8） Abhav. pp. 2—14.

第三節　八十九心分類の要素について

パーリ佛教が心識を八十九種または百二十一種に分類したのは、それによって一切刹那における心の動きを説明しようとしたものであるが、この心識分類の標準となったものは、前にものべたように、㈠七識界門、㈡三性門、㈢界繫門、㈣五受門、㈤有因無因門の五種である。種々に分類された心識がいかなるものであるかを知るためには、まずこれらの分類標準がいかなる性質のものであり、いかなる意味のものであるかを知っておく必要があるから、心識分類の標準要素の一々について一應の考察を試みることにしたい。

第一項　七識界門

七識界とは眼識界・耳識界・鼻識界・舌識界・身識界・意識界・意界の七つである。八十九心をこの七種によって分類すれば、眼識界乃至身識界の前五識には欲界無因心中に善異熟と不善異熟との各二心があって十心となり、また意界には欲界無因心中に善異熟・不善異熟・唯作の三心があり、以上の十三心を除いた七十六心は意識界である。これを表示するならば

- 七識界（八十九心）
  - 眼識界（二心）
    - 不善異熟（一三）
    - 善異熟（二〇）
  - 耳識界（二心）
    - 不善異熟（一四）
    - 善異熟（二一）
  - 鼻識界（二心）
    - 不善異熟（一五）
    - 善異熟（二二）
  - 舌識界（二心）
    - 不善異熟（一六）
    - 善異熟（二三）
  - 身識界（二心）
    - 不善異熟（一七）
    - 善異熟（二四）
  - 意界（三心）
    - 不善異熟（一八）
    - 善異熟（二五）
    - 唯作（二八）
  - 意識界（七十六心）
    - 十二不善心（一—一二）
    - 無因意識界（五心）
      - 不善異熟（一九）
      - 善異熟（二六、二七）
      - 唯作（二九、三〇）
    - 善浄心（五十九心）
      - 三界出世間善心（二十一心）
      - 三界出世間異熟心（二十一心）
      - 三界唯作心（十七心）

というようになる。各心下の（一三）、（二〇）等の数字は八十九心中の番號を示したものである。

何故に心識が七識界に區分されたかと云えば、一切法を六根・六境・六識の十八界としたものの中から、心識に屬する六識と意根とを擇び出して七識界としたためであると思われる。一切識をこの七識界とすることはパーリ佛教だ

けでなく、有部や舍利弗毘曇にもその例がある。例えば有部では大毘婆沙論に五蘊中の識蘊を説いて

識蘊差別、建立七心界[1]

となし、また舍利弗毘曇も心識を七識界として説き、それを

云何七識界、眼識界・耳・鼻・舌・身識界・意界・意識界[2]

とのべている。このように七識界が説かれるけれども、有部や舍利弗毘曇ではパーリ佛教のように意界と六識界とを別物とせず、意界は六識界に他ならないとされるのである。例えば大毘婆沙論に

若説六識便失意界、離六識身無別意界[3]

とされており、舍利弗毘曇に意界が六識身であるとされているのはそれである[4]。意界と六識界とが同一物にすぎないならば、その兩者の相違はいずれにあるかと云えば、有部等によれば、意界とは過去に落謝した六識界のことで、現在位を六識界と云い、それが過ぎ去れば意界と名づけられるのである[5]。故に實質的には意界と六識界とは別物ではない。これに反してパーリ佛教では六識界と同じく現在位にあるものとして、六識界の他に意界が別立されて七識界となっている。何故に意界が別立されたかと云えば、意界には六識界のいずれによっても行なわれない獨特の作用があるとされるからである。

元來有部等で意界が過去に落謝した六識であるとされるのは、尼柯耶・阿含において意界が六識の所依とされているからである。例えば尼柯耶・阿含で「意と法とに緣りて意識生ず」とされている場合の意は、阿毘達磨時代の解釋によれば意識發生の所依であるとされるのである。阿毘達磨時代には前にものべたように、この場合の意識が作用とは解されずして識體とされるために、現在位の識體である意識を生ぜしめる意はこれを現在位の識體とすることがで

きないのである。故に「意と法とに縁りて意識生ず」という場合の意は前刹那の識であって、現在刹那の意識の所依として意識を發生させ誘導する開導依（等無間縁依）であるとされるのである。

以上が有部等の説であるが、パーリ佛教でも意が諸六識に先導して起るものであるとする點は同樣である。しかしパーリ佛教では先導として起る意をば、諸六識と同視せずして、先導依の作用だけをする特別の存在として立てたのである。その先驅的思想は無碍解道に現われており、そこでは諸六識による認識成立の場合の心作用を説明しているが、その中、眼門による場合の説をあげるならば

識を見んがための引轉唯作無記は認識作用なり、色を見る所の眼識は認識作用なり、色を見たるが故に〔その色に〕攀著する異熟意界は認識作用なり。色に攀著したるが故に〔生ぜる〕異熟意識界は認識作用なり。(6)

とあって、これは眼が色を見た場合に心識が

引轉唯作無記―眼識―異熟意界―異熟意識界

というように經過することを示したものである。この經過における引轉唯作無記というのは、後世では五門引轉心と稱せられる唯作意界（二八）となるのであるが、これは前五識を先導誘引する意界である。また右の經過中で異熟意界―異熟意識界とされている場合の意界は後世の八十九心説では善不善異熟の意界（一八、二五）とされるのであるが、これも意識界を先導誘引するものとして説かれているのである。

このように諸部派の阿毘達磨において意界は諸六識の開導依とされているが、有部等が意界をば諸六識と同視したのに對して、パーリ佛教はこれを異物視したために意界が六識以外に別立されたのである。このように別立された意界は前五識生起に對しては前五識を引轉させる五門引轉心（pañcadvārâvajjana-citta）として唯作心とされ、意識に

對しては引轉心となることなく、前五識によって認識されたものを領受する領受意界（sampaṭicchana-manodhātu）として推度意識界の先導をなすものであるとされるのである。これらに關する詳細は今ここで論ずることができないから、いずれ後の第六章の心作用論に譲ることにするが、とにかく、意界には六識界以外に特別な心作用の役目がふりあてられたために、パーリ佛教では獨立の心識とされたのである。この點は唯識法相の教學において諸六識の所依として、また我々所を執して恒審思量するものとして意（末那）が六識の他に別立されたの[7]と比較參照さるべきである。なおパーリ佛教の意界と法相教學の末那との相違は、パーリ佛教では意は意識や前五識等と同一刹那には現在しないとされるに對して、法相教學では意は諸六識と同時に併存俱起するとされること、および意が有覆無記の煩惱であるとされることである。

（1）大毘婆沙論卷七一（大正二七・三六七c）
（2）舍利弗阿毘曇論卷一（大正二八・五二六a）
（3）大毘婆沙論卷七一（大正二七・三六七a以下）、なお雜阿毘曇心論卷一（大正二八・八七三c）、俱舍論卷一（大正二九・四a以下）等參照。
（4）舍利弗阿毘曇論卷一（大正二八・五二五c）等。
（5）大毘婆沙論卷一（大正二七・三六一b）、なお舍利弗阿毘曇論卷一（大正二八・五二六a）では意識が生ずる刹那の第一心が意界で、第二心が意識界であるとされ、成實論卷四（大正三二・二六七b）では單に次第滅心をもって意となすとされている。
（6）Pts. I, p. 79.
（7）攝大乘論卷上（佐々木本六頁）、成唯識論卷五（大正三一・二四c以下）等參照。

第二項　三　性　門

八十九心分類の第二の標準は善・不善・無記の三性門である。法集論・淸淨道論・入阿毘達磨論では八十九心がこの三性の順序によって列擧されているから、善心が欲界八、色界五、無色界四、出世間四で計二十一心となり、不善心は欲界のみにあって十二種とされ、無記心は異熟と唯作とに分かれ、異熟は欲界二十三、色界五、無色界四、出世間四で計三十六心となり、唯作は欲界十一、色界五、無色界四で計二十心となり、異熟と唯作と合した無記心全體は五十六心となることは前の法集論等における八十九心列擧の表によって明瞭に知られうるのである。諸法を善・不善・無記の三性に分別することはパーリ阿毘達磨だけでなく、諸部派の阿毘達磨一般がこれを行なったのであるが、尼柯耶・阿含時代にはいまだ三性分別ということはなかったようである。尼柯耶・阿含の中には善・不善の語は用いられているけれども、善でも不善でもない中性的の無記（avyākata）の思想は見出されない。(1) 故に無記の思想はおそらく阿毘達磨時代に發生したものであって、パーリ文獻中で無記の語を用い、三性分別をしている最初のものは無碍解道である。例えば同書に

幾何の行捨が善なりや、幾何が不善なりや、幾何が無記なりや。十五行捨は善なり、三行捨は無記なり、不善なる行捨はあることなし。(2)

とされているのはそれである。

つぎに無記を異熟と唯作との二とするのはパーリ佛敎獨特の說であって、他部派に見られない所である。異熟（vipāka）とは過去の善惡業の結果として得られた苦樂等の報果を云うのであって、異熟の語やその思想はすでに尼柯

耶・阿含の中に存し、(3)かつその後の佛教一般で説かれるのである。これに反して唯作の語や思想はパーリ佛教固有のものであって、尼柯耶・阿含に見出されないのは勿論、他部派でも決して説かれないものである。故にまず唯作について一應の説明を加えておきたい。

唯作（kiriyā or kriyā）とは作用のみ（karaṇa-matta）の意味であると説明され、それは善・不善のように、その結果を未來に引くものでもなく、また善惡の業の結果として得られた異熟でもなく、業や異熟に全く關係のない中性的な無記であって、あたかも根を断たれた樹の花のように、作用を了した後になんらの果もないものであるとされている。(4)この意味の唯作心とはいかなる場合の心を指すかと云えば、それは大別すれば、認識作用に關係するものと阿羅漢のみに生起するものとの二種とすることができる。一切の唯作心は次表のように

- 唯作心（二十心）
  - 欲界（十一心）
    - 無因（三心）
      - 意　界（五門引轉心）（二八）
      - 捨倶意識界（意門引轉心）（二九）
      - 喜倶意識界（笑起心）（三〇）
    - 有　因（八心）（四七―五四）
  - 色・無色界……………（九心）（六五―六九、七八―八一）

二十種であるが、その中、無因の意界（二八）と捨倶意識界（二九）との二心は五門引轉心・意門引轉心とも稱されるように、前五識および第六識を誘起引導する引轉作用を司るものであって、諸六識による認識・思惟等の作用が行なわれる時は必ずその先導として生起するものである。即ちこの二心は認識作用に關係ある唯作心である。ところがその餘の十八唯作心は漏盡の阿羅漢のみに起るものである。認識作用に關係する引轉唯作心は諸六識の先導として起るだけであって、それは善惡の業にも關係せず、また善惡業の報でもないから唯作とされ、また阿羅漢は三界に處す

るに、なんらの煩惱執著もなく善惡を超越しているから、阿羅漢の心は善惡の業に屬するものでもなく、また善惡業の果として得られたものでもなく、無爲自然に三界を遊戯するものであるという點において唯作と名づけられるのである。業にも果にも關係しないという點では認識關係の唯作心も阿羅漢不共の唯作心も同樣であるから、それらを唯作心とよぶことには道理があるけれども、その性質上から見れば、認識關係の唯作心と阿羅漢の唯作心とでは雲泥の相違が認められる。阿羅漢の唯作心は實は三界・出世間のいかなる善心よりもすぐれた絶對善の心とも云わるべきものである。

唯作の語が現われている最初の文獻は無碍解道である。例えば前の第二節に掲げた無碍解道の心識分類において、欲界の無記心が異熟と唯作とに區分されており、また本節の第一項に引用した無碍解道の文中に引轉唯作無記の語があるのはそれである。唯作には前述のように、認識關係の引轉唯作と阿羅漢不共の唯作とがあるが、無碍解道でははたしてこの兩者がすでに考えられていたであろうか。無碍解道に認識關係の唯作の思想があったことは引轉唯作無記の語が使用されていることによって明らかであるが、阿羅漢の唯作は無碍解道には明示されていない。それでは無碍解道の欲界唯作は認識關係のみのものであろうか、それとも阿羅漢心をも指しているであろうかが問題となる。

これについては、無碍解道の説を精査することによって、無碍解道ではいまだ阿羅漢不共の唯作の思想は存しなかったことが知られうる。それは㈠無碍解道の心識分類中に上二界の唯作心が説かれていない點から考えて、もし阿羅漢不共の唯作の思想があったとすれば、欲界のみでなく、上二界にも唯作心が立てらるべきはずであるのに、それがないこと。㈡無碍解道の他の場所で説かれている唯作はすべて引轉唯作無記（āvajjanakiriyâvyākata）の語によって掲げられているから、それは認識關係の唯作心のみであること。(5) ㈢無碍解道では阿羅漢の唯作心に當るべきものを説

いているに拘らず、これを單に無記心と名づけていまだ唯作の名を與えていないこと。という三點から推測しえられる。この三點中、最初の二點についてはすでに觸れた所であるから、今は第三の點のみを細說することにしたい。

無碍解道では離貪者阿羅漢の心は無記であるとされて、凡夫や有學の善心から區別されている。例えば

凡夫の行捨は善なり、有學の行捨は善なり、離貪者の行捨は無記なり。(6)

とあるのはそれである。右の文は行捨、即ち諸行に執著しない行爲についてのべたものであって、凡夫や有學の行捨が善であるのに對して、無學阿羅漢の行捨が無記であるとされているのは、無學の行捨が凡夫や有學のものより劣っていることを示すものではなくして、阿羅漢の行爲はすでに善惡を超越していて、凡夫や有學の行爲のように、未來にその報果を引くこともこれを期待することもないから無記とされるのである。この場合の無記とは絕對善としての無記であって、この無記が阿羅漢不共の唯作と同一のものである。それにも拘らず、無碍解道ではいまだこれに唯作の語が附せられていない。さらに無碍解道には

離貪者は一切の煩惱を捨斷し居るが故に、現法樂住のために行捨を覩ず。(7)

という文がある。それは離貪者阿羅漢がその欲界心によって行捨を覩じ、しかる後に現法樂住である上二界の禪定に入ることをのべたものであって、行捨心が欲界心であるのに對して、現法樂住心は上二界心であることを指したものである。これらは後の說からすればいずれも阿羅漢不共の唯作心に他ならない。それが無碍解道においては、いまだ唯作の語をもって呼ばれていない點から見れば、無碍解道時代には阿羅漢心に對しては唯作という名がなく、ただ認識關係の心にのみ唯作の語が使用されていたことを知りうるのである。

無碍解道の唯作は上述のように認識關係のものに限られていたと思われるが、この認識關係の唯作心もいまだ八十

九心説におけるように、これを五門引轉・意門引轉に區分することなく、五門の場合も意門の場合も、單に引轉唯作無記とされているにすぎなかった。八十九心説では認識關係の唯作心は五門引轉の意界（二八）と意門引轉の意識界（二九）との二種とされて、前五識による認識作用の場合には五門引轉心が前五識の先導として生じ、意識による認識・思惟等の作用の場合には意門引轉心が意識の先導として生ずるとされている。ところが無碍解道においては、前五識の場合にも意識による認識や善惡業の場合にも、單に引轉唯作無記がそれらの先導をなすとされているだけで、五門・意門の區別が附せられていないのである。これは無碍解道時代には五門引轉・意門引轉の區別がいまだ生じていなかったことを物語るものである。

このようにして唯作の語は無碍解道に始めて現われているけれども、それはなお極めて幼稚なものであることが知られる。これは無碍解道の心識分類が極めて幼稚であることと照應するのである。ところが八十九心分類の基礎が完成した法集論になると、認識關係の唯作心が意界と意識界とに區分されたのみでなく、阿羅漢不共の三界唯作心もすべて具備するようになった。

以上は他部派に説かない唯作について、その意義と種類と思想發達とをのべたのであるが、つぎには佛敎一般で共通的に説く善・不善・異熟と心識との關係についても一應の考察をなすことにしたい。何となれば、善・不善・異熟の義を見るに、善とは未來の福果をもたらすものであり、不善とは未來の非福の果をもたらすものであり、異熟とは過去の善惡業によってもたらされた福非福の果を指すのであるから、これらは佛敎一般に共通する概念であるけれども、いかなる心識を善となし不善となし異熟となすかに關しては、諸部派の間に多少の相違があり、また善・不善・異熟の範圍も部派によって必ずしも一致しないものがあるからである。

まず善・不善と諸六識との關係を見るに、パーリ佛教では、前五識や意界には善・不善がなく、すべて無記のみであるとされる。前五識を無記のみであるとする部派は、パーリ佛教以外にも、舍利弗阿毘曇論があり、また經部系の譬喩師・成實論および犢子部も同様ではないかと思われる。舍利弗阿毘曇論が前五識を無記であるとしていることは、その巻第二に十八界の三性分別として

　十八界幾善・幾非善・幾無記、十三無記、五三分或善或不善或無記、云何十三無記、八色界・五識界、是名十三無記(8)

とされていることによって知ることができる。つぎに成實論巻一一に

　一切煩惱皆在㆓第六識中㆒、五識中無(9)

とされているのは、前五識が煩惱雜染に關係のないことを示したものであり、また順正理論に譬喩者が「五識無染汚」(10)を主張するとされているのも同一趣旨のものと思われる。それによれば、成實論や譬喩者の屬する經部系では、善・不善は第六識のみに限られ、前五識は善・不善に關係しない無記のみのものであると說いていたものと考えられる。同様に宗輪論に犢子部の說として

　五識無㆑染亦無㆓離染㆒(11)

とされているのも五識無記說と思われる。かくて舍利弗毘曇や經部系・犢子部等ではパーリ佛教と同じく、前五識は無記のみに限られ、染淨善惡にわたらないとされていたことが知られる。

　これに反して有部・瑜伽行派・大衆部等では前五識にも善・不善や染淨が存すると主張されたのである。即ち有部では識身足論に

　六識身或善或不善或無記(12)

と云って、善・不善・無記の三性が前五識にも及ぶことを示し、瑜伽行派でもこれをうけて、瑜伽師地論に

六識身有二善・不善等性一可レ得[13]

とのべられている。また論事一〇ノ四には

五識には善も不善もあり。

という主張があるが、これは大衆部の説であるとされている[14]。さらに部派の中にはこれらと異なった主張をなしたものもあったらしく、化地部の如きは諸六識中で意識と身識とは三性にわたり、眼・耳・鼻・舌識の四は無記であると主張したらしい。順正理論に

化地部説、前四識身但異熟生、唯無記性、身識亦有時轉變生、故與二意識一倶通二有記一[15]

とされているのはそれである。

このように諸六識と三性とについては、諸部派の間に種々の説があったが、これは前五識の解釈の相違に基づくものと思われる。前五識をもって単なる無記のみのものであると説く部派では、前五識は過去の善悪業によって生じた異熟であるとするのである。そしてこの前五識はその生起が一刹那的のものであって、そこに意思的行為の入る餘地が認められないのである。ところが有部等のように、前五識に三性があることを認める部派では、無記の前五識は異熟生等のものであるが、善・不善の前五識は等流生のものであって、この前五識の生ずる前刹那の意識等が有記であったために、その影響によって前五識も有記となると説くのである。例えば瑜伽師地論に

由二眼識生一三心可レ得、如二其次第一、謂率爾心・尋求心・決定心、初是眼識、二在二意識一、決定心後方有二染淨一、此後乃有二等流眼識一、善不善轉、而彼不レ由二自分別力一、乃至此意不レ趣二餘境一、經二爾所時一、眼意二識、或善或染相續而轉、如二眼識生一、乃至身

識應レ知亦爾[16]

とされているのはそれであって、この説によれば

眼識（率爾心、異熟無記）―意識（尋求心、無記）―意識（決定心、有記）―眼識（等流心、有記）

となるとされている。これはパーリ佛教の説よりも極めて幼稚であるが、とにかく、教理的立場の相違によって前五識の有記無記説が異なって来ることが知られる。

なお前五識の有記・無記を論じたついでに、前五識の有漏・無漏に關する諸部派の異説をも眺めて見たい。まず前五識が無記のみに屬するとしたパーリ佛教・舍利弗毘曇・譬喩者・成實論・犢子部等では前五識は有漏のみであるとしたことはいうまでもない。パーリの八十九心説で前五識が欲界のみにおかれて出世間の前五識が説かれず、また舍利弗毘曇で十八界の漏無漏分別中に「十色界五識界・是名二十五有漏一」[17]として前五識が唯有漏であることが説かれているのはそれである。さらに善の前五識を認める有部においても、それは有漏善であって、前五識は無漏出世間となることがないとされる。例えば宗輪論に有部の主張として

眼等五識有レ染無二離染一[18]

とされ、また識身足論に

五識身唯能起レ染、不レ能レ離レ染[19]

とされているのは、前五識が離染して無漏となることができないことを説いたものである。これに對して大衆部や化地部等は前五識も出世間無漏となることができると主張したとされている。例えば宗輪論によれば、大衆・一説・説出世・雞胤の四部および化地部は

眼等五識身有レ染、有ニ離染一[20]

と唱えたとされ、また論事一〇ノ三にも

五識具足者に道修習あり。

という主張があるが、これは前五識にも無漏道の修習があることをのべたものであって、その主張者は大衆部であるとされる[21]。瑜伽行派は多く有部説を継承しているが、五識離染に關しては、瑜伽行派は有部説を採用せずして、大衆部説をうけているのである。瑜伽行派によれば、前五識は菩薩の十地以前は有漏染法であるけれども、十地に達すれば無漏の成所作智となるとされることは有名である。

以上は諸部派における諸六識の染浄有漏無漏に關する説であるが、第六意識が染浄漏無漏にわたるとされることは、諸派共に認める所である。つぎに諸識と異熟との關係についても、諸部派の説は必ずしも同一ではない。パーリ佛教によれば、異熟心は三界・出世間の諸六識および意界のすべてにわたっていることは八十九心の表によって知られる通りである。そしてパーリ佛教では、前五識はすべて異熟のみであるとされる。前五識に善・不善を認めた有部や瑜伽行派では、前五識を異熟無記のみとしなかったことは勿論であるが、前五識を唯無記とした舍利弗阿毘曇論でも、それをパーリ佛教のように異熟のみであるとはしなかったのである。卽ち舍利弗毘曇では異熟が報という舊譯語によってのべられているが、十八界の報非報等の分類において

香界・味界・觸界・眼識界・耳識界・鼻識界・舌識界・身識界、是名ニ八二分一、或報或非報法[22]

とされているから、前五識には報（異熟）と非報との二種があることが知られる。その中、報の前五識とは過去の業煩惱の報として得られた内的の前五識であり、非報の前五識とは外的の前五識であるとされているが[23]、外的の前五識

が何を指すかという具體的説明は存しない。おそらく威儀や工巧の前五識であろう。

つぎに順正理論によれば、化地部は眼・耳・鼻・舌識の前四識は異熟無記のみであるが、身識・意識の二は異熟生のみでなく、轉變生の有記のものもあるとされたことは前にのべた通りである。さらに有部や瑜伽行派では、前五識にも第六意識におけると同様に善・不善・無記がすべて存し、無記の中には有覆無記・無覆無記の二があり、さらに無覆無記中には威儀路・工巧處・異熟・變化の四種があるとされるから、前五識はパーリ佛教等のように異熟生のみとされないばかりでなく、それは威儀路・工巧處等の無覆無記にも、また煩惱の有覆無記にも、善・不善の有記にもわたるとされており、その範圍は極めて廣いものとなるのである。

さらにパーリ佛教の異熟の概念には、有部等のそれとは多少異ったものが見受けられる。パーリ佛教では出世間の四果心を異熟に攝するけれども、有部等ではこれを異熟とせず、離繫果等の勝義善であると説くのである。出世間の聖果を異熟と見るか否かについては、諸部派の間に異説があったようである。このことは諸部派の尼柯耶・阿含によっても知ることができる。卽ち尼柯耶・阿含の中には黑業・白業・黑白業・非黑非白業の四業が説かれているが、この四業中の非黑非白業については、尼柯耶・阿含の説が必ずしも同一でない。パーリ増支部や漢譯單卷漏分布經では、この第四業をば

非黑非白にして非黑非白の異熟ある業あり、〔その〕業は業の盡滅に至る。(24)

有二亦非黑亦非消白業一、令二從レ是受一福、行行盡畢(25)

と説いて、この第四業が非黑非白の異熟をもたらすものであるとしているのに對して、有部系の中阿含、達梵行經では第四業をば

有二業不黑不白無報、業業盡[26]

と説いて、第四業は何等の異熟をも引かないことを示しているのである。この異説は諸部派の阿毘達磨にも見られる所であって、舍利弗毘曇には第四業が

非黑非白業非黑非白報[27]

とせられているから、それはパーリ佛敎のように、出世間の異熟を認めるものであり、有部の集異門足論には

非黑非白無異熟業、能盡諸業[28]

とされているから、それは出世間の異熟を認めないものである。卽ちパーリ佛敎や舍利弗毘曇では第四業である出世間無漏業によって得られた聖果をば異熟であると説くのに對して、有部等では第四業にはなんらの異熟がないとして、無漏の聖果を異熟とは見なさないことが知られる。これは有部や瑜伽行派等が異熟をば世間有漏業の果のみに限るに對して、パーリ佛敎や舍利弗毘曇等は異熟の概念を世間有漏業の果のみでなく、出世間無漏業の果にも及ぼしていることになる。

以上で諸識の三性や漏無漏に關する諸部派の異説を概觀し終ったが、なお參考のために、パーリ佛敎と有部や瑜伽行派との間における無記に關する見方の相違を眺めて見たい。パーリ佛敎では無記には異熟と唯作との二を立てる――心識以外ではその他に色法と涅槃とが數えられる――のであるが、有部等では無記を有覆無記（nivṛtâvyākṛta）と無覆無記（anivṛtâvyākṛta）とに二分し、無覆無記をばさらに威儀路（airyāpathaka）、工巧處（śilpasthāna）、異熟（vipāka）、變化（nairmāṇika）の四種とするのである。この中、有覆無記はそれ自身は未來の異熟をもたらすことのない無記ではあっても、無漏の聖道をさまたげるものであるから、煩惱染汚に屬するとされる。この意味の無

記はパーリ佛教には全く説かれない所であって、パーリ佛教によれば煩惱染汚はすべて不善であるとされ、無記の煩惱ということがない。ところが有部や瑜伽行派は煩惱雜染に不善と有覆無記との二種を立て、煩惱である限りはいずれも聖道をさまたげるものであるが、その中で未來の苦果を招くものは不善であり、苦果を引かないものは有覆無記であるとされる。[29] そして不善煩惱は欲界のみに屬し、上二界の煩惱は有覆無記のみであるとされる。これはパーリ佛教が煩惱を不善のみに限り、それを欲界のみに存するとし、上二界にはなんらの煩惱も存しないと説くのと異なっている。因みに經部系の譬喩者は一切煩惱はすべて不善であるとする點はパーリ佛教の説と同じであるが、不善煩惱が三界すべてに存するとする點はパーリや有部等とも異なっているのである。[30] 舍利弗阿毘曇論でもおそらく譬喩者と同じく一切煩惱は不善であるとされているようであり、不善は欲界のみでなく、上二界にも存するとされている。[31]

　右のように煩惱を不善と有覆無記とに區分し、無記を有覆と無覆とに分けることは有部等のみに限られており、これは有部が説き始めたものではないかと思われる。有部における有覆無記・無覆無記の思想はすでに識身足論に現われており、そこでは諸六識がすべて善・不善・有覆無記・無覆無記にわたるとされている。[32] しかし識身足論には無覆無記の細分はいまだ認められない。無覆無記が威儀路等の四種に區分されているのは大毘婆沙論に始まっている。[33] 四種の無覆無記心中、威儀路心とは行住坐臥の四威儀をつかさどる心であり、工巧處心とは美術・工藝等をつかさどる藝術心であり、異熟心は過去の善惡業の結果として得られた苦樂等の心であり、變化心は神通變化を行なう心であるが、パーリ佛教ではこの中で異熟心のみが説かれ、その他の三種のものは説かれることがない。ただ無覆無記心中の通果心にあたる神通心はパーリ佛教によれば、色界第五禪の善心（凡夫・有學）および唯作心（無學）によって行なわれるとされる。このようにパーリ佛教と有部等とでは諸心識の三性分別において大いに異なる點がある。パーリの

八十九心の三性分別との比較のために、有部や瑜伽行派における心識の三性分別を表示すれば次の如くである。(34)

三界諸心
- 欲界
  - 善
    - 生得善
    - 加行善
  - 不善
  - 無記
    - 有覆無記
    - 無覆無記
      - 威儀路
      - 工巧處
      - 異熟
      - 變化
- 色界
  - 善
    - 生得善
    - 加行善
  - 無記
    - 有覆無記
    - 無覆無記
      - 威儀路
      - 異熟
      - 變化
- 無色界
  - 善
    - 生得善
    - 加行善
  - 無記
    - 有覆無記
    - 無覆無記
      - 威儀路
      - 異熟
      - 變化
- 無漏—出世間
  - 有學
  - 無學

諸識の三性分別については諸部派の間に種々なる異説があったことは上述の如くであるが、パーリ佛教の八十九心の三性分別のみについて見ても、この三性分別は極めて便宜的なものである。何となれば元來善・不善等の概念は相對的のものであって、同一事でもこれを極善に比すれば不善と云われ、極惡に比すれば善と云われうるからである。故に等しく善と云われ不善と呼ばれておっても、それはいかなる觀點からかく呼ばれているかを見きわめる必要があるのであって、いかなる場合の善も同一のものであると見ることはできないはずである。パーリの八十九心中で善と云われ不善と呼ばれている場合も同様である。同じ善にも出世間の無漏善と三界の有漏善とがあり、また出世間善にも四道の差が認められ、三界の善も欲界と色界と無色界とではその善に差等があるはずである。さらに欲界八善心中にも優劣の差があり、また八善心中の一心にしても、それが欲界の凡夫人に生じたものであるか、諸天に起ったものであるか、さらに須陀洹・斯陀含・阿那含等の有學の聖者に生じたものであるかによって、そ

の優劣高下には雲泥の相違がある。さらに同一凡夫に生ずる同一善心でも、それが施・戒・修のいずれの場合に起ったかによって優劣があるとされる。以上は善心を例にとって云ったものであるが、不善心・無記心についても同様のことが云えるのであって、心識が八十九種に區分され三性に分別されているけれども、それは極めて概括的な型によって八十九種に開かれただけのものであって、それを嚴密な意味で染淨善惡の差別を附することになれば、數百千億の心識として分類せざるをえなくなる。法集論が心識を幾百千億に區分してのべているのもこのためである。

善・不善等に高下優劣の差があることは淸淨道論にものべられている。そこでは諸心と相應する受の麁細優劣について論じたものであるが、それによれば

> 不善等においては、瞋倶のものは火の如く自己の依止を燒くが故に貪倶のものよりも麁なり。貪倶のものは〔瞋倶のものよりも〕細なり。瞋倶のものにても〔邪〕決定のものは麁なり、不決定のものは細なり。〔邪〕決定のものにても〔地獄にて〕劫住〔の報を受くべき無間罪〕は麁なり、其他は細なり。劫住の中にても無行のものは麁なり、有行のものは細なり。次に貪倶のものは〔惡〕見相應のものは麁なり、其他は細なり。その〔惡見相應〕中にても〔邪〕決定、劫住、無行のものは麁なり、其他は細なり。總じて不善は多く異熟を齎らすは麁なり、少く異熟を齎らすは細なり。また善は少く異熟を齎らすは麁なり、多く異熟を齎らすは細なり。
>
> また欲界善は麁なり、色界〔善〕は細なり。それより無色界〔善〕は更に細なり。それより出世間〔善〕は更に細なり。欲界〔善〕にても施所成のものは麁なり、戒所成のものは細なり。修所成のものはそれより〔更に細なり〕。修所成にても二因のものは麁なり、三因のものは細なり。三因のものにても有行のものは麁なり、無行のものは細なり。色界〔善〕にても初禪は麁なり、……乃至第五禪は細なり。無色界〔善〕にても空無邊處相應は麁なり、……乃至非想非非想處相應は細なり。出世間〔善〕にても須陀洹道相應は麁なり、……乃至阿羅漢道相應は細なり。[35]

とある。右は三界出世間の善・不善の麁細優劣を示し、それが段階的相對的であることを示したものであるが、この文について多少の補足的説明を加えるならば、まず不善において瞋俱・貪俱とされているのは十二不善心中、瞋相應の二心と貪相應の八心とを指したものであり、決定とは決定して阿鼻地獄に墮すべき無間業のことであり、劫住とは一劫の間地獄に墮すべき最重の無間罪のことである。また有行・無行は瞋俱・貪俱心中の有行・無行心であって、有行とは他律的に行うことであり、無行とは自律的に行うことであるから、有行よりも無行の方が強力なものである。これは善心についても同様である。つぎに欲界善とは欲界の八善心のことであって、これは施・戒・修（欲界定）等の欲界善行をなす心である。その中、二因心とは八善心中の智不相應の四心を指し、三因心とは智相應の四心を指すのであるから、二因心よりも三因心がすぐれていることは勿論である。右の淸淨道論の不善心及び善心の説をば表をもって示すならば次頁のようになる。

この表は不善も善も後に揭げられたものほど、次第にすぐれたものである。しかし例えば不善心においては、瞋俱の不決定は貪俱の決定よりも前にあるけれども、これは貪俱の決定業の方が瞋俱の不決定業よりも重い不善であることは勿論であり、また欲界善においても、施所成の三因心は戒所成・修所成の二因心よりも前に揭げられているけれども、これも三因心の方が二因心よりすぐれたものであることはいうまでもない。このように善惡はその種類とか性質とかによって千差萬別のものとなり、これは無記心について見ても同様である。故に八十九心の三性分別は極めて便宜的のものにすぎない。その著しい例としては、阿羅漢不共の唯作心は八十九心説では有漏であり無記であるとされているけれども、實際には三界の善心や出世間の有學の善心よりもすぐれ、それらを超越した絶對善とも云わるべきものである。それは漏盡の阿羅漢が無爲自然に三界を遊戯する心であるから有漏心であるべきはずがない。それに

不善心
- 貪倶（八心）
  - 見不相應（四心）
    - 有行
    - 無行
  - 見相應（四心）
    - 不決定
      - 有行
      - 無行
    - 決定
      - 不劫住
        - 有行
        - 無行
      - 劫住
        - 有行
        - 無行
- 瞋倶（二心）
  - 不決定
    - 有行
    - 無行
  - 決定
    - 不劫住
      - 有行
      - 無行
    - 劫住
      - 有行
      - 無行

善心
- 欲界（八心）
  - 施所成
    - 二因（四心）
      - 有行
      - 無行
    - 三因（四心）
      - 有行
      - 無行
  - 戒所成
    - 二因（四心）
      - 有行
      - 無行
    - 三因（四心）
      - 有行
      - 無行
  - 修所成
    - 二因（四心）
      - 有行
      - 無行
    - 三因（四心）
      - 有行
      - 無行
- 色界（五心）
  - 初禪
  - 第二禪
  - 第三禪
  - 第四禪
  - 第五禪
- 無色界（四心）
  - 空無邊處
  - 識無邊處
  - 無所有處
  - 非想非非想處
- 出世間（四心）
  - 須陀洹道
  - 斯陀含道
  - 阿那含道
  - 阿羅漢道

も拘らず、それを有漏世間の心とせられているのは、八十九心説が形式論に堕しているためであるか、または不共唯作心は阿羅漢が世俗に同ずる立場の心を指しているために故意に有漏と名づけたものであるか、のいずれかであろう。

（1）尼柯耶・阿含には無記（avyākata）の語は存するけれども、この無記は今の意味の無記ではなくして、世間の有常・無常、有邊・無邊等のような、いずれとも確定しえないものの意味の無記であって、尼柯耶・阿含で十無記または十四無記として説かれているのはそれである。

（2）Pts. I, p. 65 なお Ibid. p. 68; II, p. 108 にも善・不善・無記の語が見えている。

（3）後方の註二三以下およびその本文参照。

（4）Dhs. p. 120 etc. では唯作心を説く場合には常に「善にも非ず、不善にも非ず、また業異熟にも非さる唯作」とされている。唯作の定義説明は DhsA. p. 293; Abhav. p. 58; Compendium of Philosophy p. 233 f. 等にある。

（5）無碍解道に āvajjanakiriyâvyākata の語が説かれている場所は Pts. I, p. 79; p. 80; p. 82 等である。

（6）Pts. I, p. 63.

（7）Ibid.

（8）舎利弗阿毘曇論巻二（大正二八・五三九a）

（9）成實論巻一一（大正三二・三二四a）

（10）順正理論巻一（大正二九・三三一c）

（11）異部宗輪論（大正四九・一六c）

（12）識身足論巻四（大正二六・五四八a以下）

（13）瑜伽師地論巻五一（大正三〇・五七九a以下）

（14）JPTS. 1889, p. 125.

（15）順正理論巻四（大正二九・三四八c）

（16）瑜伽師地論巻一（大正三〇・二八〇a）

（17）舎利弗阿毘曇論巻二（大正二八・五三五c）

（18）異部宗輪論（大正四九・一六b）
（19）識身足論巻一一（大正二六・五八二b）
（20）異部宗輪論（大正四九・一五c、一七a）
（21）JPTS. 1889, p. 123.
（22）舎利弗阿毘曇論巻二（大正二八・五三九c）
（23）同上（大正二八・五四〇a）
（24）A. II, p. 230.
（25）漏分布經（大正一・八五三b）
（26）中阿含巻二七（大正一・六〇〇a）
（27）舎利弗阿毘曇論巻七（大正二八・五八二b）、なお大乗涅槃經（南本）巻三四（大正一二・八八三a）、大寶積經巻四二（大正一一・二四六b）參照。その他、詳しくは拙稿「業に關する若干の考察」（大谷大學佛教學セミナー第20號二〇頁以下）參照。
（28）集異門足論巻七（大正二六・三九六a）
（29）識身足論巻一（大正二六・五三一b）
（30）大毘婆沙論巻三八、巻五〇、巻一四五（大正二七・一九六a、二五九c七四四b）、〇或有執、一切煩經皆是不善、如㆓譬喩者㆒〇有說、一切煩惱皆是不善、由㆓不巧便所攝持㆒故、如㆓譬喩者㆒〇譬喩者言、始從㆓欲界㆒乃至有頂、皆有㆓善染無記三法㆒。
（31）舎利弗阿毘曇論巻六（大正二八・五七〇c以下）三不善根中、瞋不善根のみは欲界繫であるが、貪不善根・癡不善根には上二界繫があるとされる。
（32）識身足論巻四（大正二六・五四八c）六識身、或善或不善或有覆無記或無覆無記。
（33）大毘婆沙論巻一一（大正二七・五四b）
（34）同上巻一一（大正二七・五四a以下）、なお倶舎論巻七（大正二九・三九a）、瑜伽師地論巻六六（大正三〇・六六八a）參照。
（35）VM. p. 475 f.

第三項　界　繫　門

八十九心は前の第二節の表によっても知られるように、欲界五十四心、色界十五心、無色界十二心、出世間八心という三界出世間に區別される。心識を三界出世間に區分するのは八十九心分類がなされる以前からあったことで、このことは前の第二節にのべた無礙解道における心識の分類によって知られる。欲界・色界・無色界および出世間の語はすでに尼柯耶・阿含において説かれている。例えば增支部・長部等に欲界（kāma-dhātu）・色界（rūpa-dhātu）・無色界（arūpa-dhātu）の語があり、[1] またこの三界を欲有（kāma-bhava）・色有（rūpa-bhava）・無色有（arūpa-bhava）とも呼んでいる。[2] また出世間（lokuttara）の語も世間（lokiya）の語に對して、または聖法涅槃を意味するものとして、用いられている。[3] しかし三界と出世間とをまとめ説いたものは尼柯耶・阿含には見出されないから、これは阿毘達磨時代に至ってからのものと思われる。かつ尼柯耶・阿含に見えている三界の界は dhātu または bhava（有）であるのに對して、無礙解道以來のパーリ佛教の心識分類の場合の界は avacara である。[4] もっともパーリ阿毘達磨でも三界の界を dhātu の語によって示す場合もないではなく、[5] かつ dhātu と avacara とは同一意味に用いられている場合もないではないが、兩者は多少その意味が異なっているようにも見える。尼柯耶・阿含で dhātu とか bhava とかを用いていた場合の三界は必ずしも三界という方域的世界の意味ではなく、これは心の狀態を指す倫理的・宗教的意味のものであったと思われる。例えば欲界または欲有と云っても、それは欲界という場所的世界を意味するものではなくして、五欲の增盛なる有情の心の狀態を指したものであろう。また色界とか無色界とか云っても、初禪乃至第四禪の禪定の狀態、または空無邊處定乃至非想非非想處定の禪定の狀態である心の世界を指したものであ

って、地域的方所的世界ではなかったはずである。そこに有情の住んでいる無色界という物質のない世界が地域的に考えられないのは、よくこの消息を物語っている。ことに出世間という場合には、われわれの住む場所的世界を超越して、どこかに出世間という世界があるのではなく、世俗の無明渴愛の有漏煩悩をはなれ解脱した無漏淸淨な心の狀態を出世間というのである。

尼柯耶・阿含時代までの三界・出世間の眞の意味は右のようなものであったと思われるが、善惡の業とその報果とが世俗的に考えられるようになると、善業を行えば天に生じ、惡業をなせば惡趣に生ずるというような、具體的說明が要求されるようになった。勿論、釋尊自身においても、佛敎の第一義諦をいまだ理解することのできない智慧の低い人々のためには、當時の世俗的思想信仰を利用して、布施を行い五戒をたもつ者は死後は天に生れるとか、殺生・偸盜等の惡業をなせば死後は地獄におちるとかいうことを說かれたと思う。しかし、これは衆生化導の方便にすぎないのであって、四諦の道理を理解することのできない者に、それを理解させる準備としてまず施・戒・生天の三論を說き、ついで五欲には過患があるから厭離すべきものであることを說かれたのである。衆生が施・戒・生天の三論を卒業し、五欲の過患を痛感するようになれば、ここに始めて四諦の道理が說かれた。このようにしなければ無明煩悩に覆われた凡夫は四諦の理を如實に受容し理解することができないからである。四諦の理を理解して法眼淨を得た者には、つぎに五蘊觀等を觀法せしめて、最高の阿羅漢の境地へと誘導されたのである。これらの化導方便のことは尼柯耶・阿含または律藏等の中に隨處に見出される所であって、(6)また釋尊がその弟難陀に對して、まず天の快樂を見せることによってその妻への愛著を捨てさせ、つぎに地獄の苦痛の狀態を示すことによって有所得の修行をはなれさせ、無所得の菩提涅槃への修行に進めさせた有名な物語(7)なども、世俗的說法による化導の適例である。業とその報とに關

することのような世俗的説法が尼柯耶・阿含の中に多く説かれているために、阿毘達磨時代になると、この業と報との關係が具體的に詳細に説明されるようになった。業報を具體的に説明しようとすれば勢い不善業によって三惡趣に生じ、施・戒等の欲界の善業によって六欲天や人四洲に生れ、色界定・無色界定を修することによって色界天・無色界天に生じて長時の樂を受けるということになり、ここに有情の報土としての三惡趣・人・欲界天・色界天・無色界天というような世界説が生じて、三界が地域的に説明されるようになったのである。この傾向はすでに尼柯耶・阿含にも現われていて、例えば六欲天・色・無色界天の諸天名とその壽量とがのべられているのはそれである。(8) これらの説が諸部派の阿毘達磨によって繼承され、パーリ佛教や有部では諸天とその壽量とが詳細に論ぜられるようになった。(9)

また尼柯耶・阿含で断片的に説かれていた三界説は諸部派の阿毘達磨では綜合的に定義説明されるようになった。

パーリ阿毘達磨における三界説は無碍解道・法集論・分別論等に等しく

> 何法か欲界なる。下は阿鼻地獄を際邊とし、上は他化自在天を終邊として、この中間の場處にて行じ、その場處に繫屬する蘊・界・處、色・受・想・行・識なる諸法はこれ欲界なり。
>
> 何法か色界なる。下は梵界を際邊とし、上は阿迦膩吒天を終邊として、この中間の場所にて行じ、その場處に繫屬せる——〔その天に〕生起せし者の、又は入定せし者の、又は現法樂住者の——心心所法なる諸法はこれ色界なり。
>
> 何法か無色界なる。下は空無邊處天を際邊とし、上は非想非非想處天を終邊として、この中間の場處にて行じ、その場所に繫屬せる——〔その天に〕生起せし者の、又は入定せし者の、又は現法樂住者の——心心所法なる諸法はこれ無色界なり。(10)

とのべられており、また有部では法蘊足論に

> 云何欲界、謂有二諸法一、欲貪隨增、是名二欲界一。復次欲界繫十八界十二處五蘊、是名二欲界一。復次下從二無間地獄一上至二他化自在

天一、於レ中所有色受想行識、是名二欲界一
云何色界、謂有二諸法一、色貪隨増、是名二色界一。復次色界繋十四界十處五蘊、是名二色界一。復次下従二梵衆天一上至二色究竟天一、於レ中所有色受想行識、是名二色界一
云何無色界、謂有二諸法一、無色貪隨増、是名二無色界一、復次無色界繋三界二處四蘊、是名二無色界一、復次如二欲色界處定建立、不二相雑亂一、非三無色界有二如レ是事一、然依二定生勝劣差別一、建二立上下一、下従二空無邊處一上至二非想非非想處一、於レ中所有受想行識、是名二無色界一[11]

と定義説明せられており、また舍利弗阿毘曇論には

云何欲界、従二阿鼻大地獄一上至二他化自在天一、若色受想行識分、是名二欲界一
云何色界、従二梵天一至二阿迦尼吒天一、若色受想行識分、是名二色界一
云何無色界、従二空處天一至二非想非非想處天一、若受想行識分、是名二無色界一[12]

と定義説明されている。以上パーリ・有部・舍利弗毘曇の定義は必ずしも一致していないが、三者に共通する説をあげるならば、三界とは方所的地域世界中に存在している五蘊等の法であるとされている。その他に法蘊足論によれば、欲界とは欲貪の隨増した法であり、色界とは色貪の隨増した法であり、無色界とは無色貪の隨増した法であるという説明もある。この説明は三界をば煩悩隨増の状態だけの意味に解したものであるから、佛教における三界説の元來の意味のものと思われる。この場合には方域的世界としての三界は少しも意味されていない。舍利弗毘曇ではこの意味の三界・不繋については上掲の定義の後に

云何欲界繋界、若法欲漏有漏、是名二欲界繋界一。云何色界繋界、若法色漏有漏、是名二色界繋界一。云何無色界繋界、若法無色漏有漏、是名二無色界繋界一。云何不繋界、若法聖無漏、是名二不繋界一[13]

とされている。パーリ阿毘達磨における前揭の定義中にもこの意味の三界說も含まれているのであって、例えば色界について云えば、「又は入定せし者の心心所法」とされているのがそれである。色界定に入定した者の諸法は、色界という地域的世界にあるのではなくして、色界定という心の狀態にある者の心心所を指すのであるから、これは地域的世界に關係していないのである。これに反して、「[色界天に]生起せし者の心心所法」とある場合には、その心心所法は色界天という方所的世界の中に存するとされる。以上によって見れば、諸部派では三界という語によって、三界の元來の意味の心の狀態としての三界と、方域的世界としての三界とを共に認めていたようである。パーリ佛敎では心の狀態としての三界の存在を業有（kamma-bhava）と名づけ、地域的世界としての存在を再生有（upapatti-bhava）と名づけてその兩者を區別しているのである。[14] 業有は善惡業としての存在であり、再生有は善惡業の異熟として得られた苦樂的存在であって、八十九心說にこれをあてると、三界・出世間の善・不善心は業有心であり、三界の諸異熟心はすべて再生有である。また三世兩重の十二緣起について見れば、無明・行は業有であり、識・名色・六處・觸・受は再生有であり、愛・取・有（一部）は業有であり、有（一部）・生・老死は再生有であるとせられる。[15]

パーリの三界說の中には右の業有と再生有との他に、今一つの意味の世界が含まれている。それは例えば右に揭げたパーリ阿毘達磨の三界說中の欲界・色界・無色界の定義の中で「又は現法樂住者の心心所法」とされているものである。ここに現法樂住とは阿羅漢がなんらの煩惱執著もなく、心のままに自由無碍に禪定を樂しむことであって、その行爲は善惡を超越しているから善・不善の業でもなく、また善惡の業の結果として得られた異熟でもないとされる。即ちそれは阿羅漢不共の唯作を指したものであって、三界の中には唯作的な三界の意味も含まれているのである。この點はパーリ佛敎の三界說が他部派のものと異なっている特徵と見ることができる。

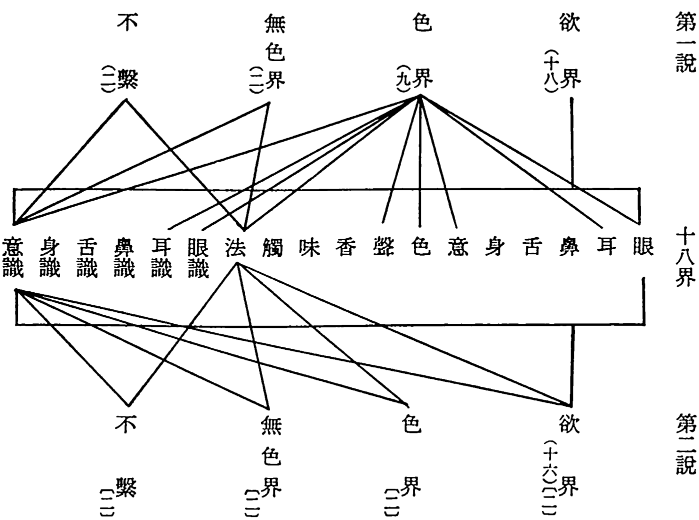
八十九心の三界・出世間の意味には、上述のように、地域的世界に關するもの、善惡業という心の狀態に關係するもの、阿羅漢の無碍自在なる心の狀態に關係するもの、という三種の意味が含まれている。この中で、阿羅漢心は三界善心が極端に淨化されたものであると見られるから、ある意味からすれば、三界善心の延長であるとも考えられる。とにかく、八十九心が三界・出世間に配分されているが、その三界・出世間の意味には、右のように種々のものがあるから、同じく欲界心・色界心等と名づけられていても、それはいかなる意味の欲界であり色界であるかを吟味してかかる必要がある。佛教典籍で欲界・色界等が説かれる場合には、それがいかなる意味の欲界であり色界であるかが明示されていない。それは前に掲げた諸部派の三界説でもそうであり、八十九心説でも同様である。故にいかなる意味で欲界・色界等と云われているかを辨えていなければ、同一論書の中にあい矛盾するような界繫説が説かれている場合に困惑を感ずることがある。例えば分別論には三界・不繫に存する蘊處界が説かれているが、一方では

欲界には五蘊・十二處・十八界あり……色界には五蘊・六處・九界あり……無色界には四蘊・二處・二界あり……
……不繫には四蘊・二處・二界あり……[16]。

とせられており、他方では

色蘊・十處・十六界は欲界繫なり、四蘊・二處・二界は欲界繫なると然らざるとあり、……色蘊・十處・十六界は色界繫ならず、四蘊・二處・二界は色界繫なると然らざるとあり……色蘊・十處・十六界は無色界繫ならず、四蘊・二處・二界は無色界繫なると然らざるとあり……色蘊・十處・十六界は繫（世間）なり、四蘊・二處・二界は不繫なると然らざるとあり……[17]。

とされていて、兩者の説は明かに相違矛盾しているのである。今兩説の各々における三界不繫と十八界との所屬關係のみを表示すれば次の如くなるであろう。



この兩説は欲界・無色界・不繫については大體一致しているが、色界については第一説では十八界中の眼・耳・意・色・聲・法・眼識・耳識・意識の九界が色界中に存するとされているのに對して、第二説では法と意識との二界のみが色界繫であるとされているから、兩説は大いに異なっている。また五蘊についてこれを見ても、第一説では色界中には五蘊があるとされるのに對して、第二説では四蘊のみが色界繫であるとされているのである。これは第一説では色界の名によって地域的世界としての色界を指し、第二説では心の狀態としての色界を指しているためにこのように相違した説が生じたと見らるべきである。

八十九心説における三界・出世間には種々の意味の世間が含まれていることは前述の如くであるが、もし地域的世間のみの標準によって八十九心と三界との所屬關係を眺めるとすれば、八十九心説による界繫説とは異なったものとなるであろう。例えば八十九心説では眼識・耳識等は欲界繫のみであるとされているが、地域的世界説からこれを見れば、眼識・

耳識等は欲界に存するのみでなく、色界天（初禪天）にも存するとされるのである。この意味の地域的世界における諸有情と八十九心との所屬關係も、入阿毘達磨論や攝阿毘達磨義論等には論ぜられているけれども、これはなんらの[18]實踐的意義のない閑葛藤事にすぎない。しかしこの意味の世界と諸心との關係については、パーリ佛教のみでなく、他部派でも考察された所であって、ことに我國における唯識法相の教學ではこのような議論が眞劍にかつ綿密に行なわれたようである。

なお諸六識と地域的世界としての三界との所屬關係については、パーリ佛教と有部等との間では多少その說が異なっている。パーリ佛教では、欲界には諸六識がすべて存在し、色界初禪天には眼識・耳識・意識の三が存し、その他の鼻識・舌識・身識は存在せず、第二禪天以上の上二界地には意識のみが存して前五識は起らないとされる。ところが舍利弗阿毘曇論・有部・瑜伽行派等では、欲界および第二禪天以上についてはパーリ佛教と同一說であるが、色界初禪天と諸六識の生起關係については、パーリ佛教が初禪天には諸六識中眼識・耳識・意識の三が生ずるとするのに對して、有部等は眼識・耳識・意識の三のみでなく、身識も初禪天に起ると說くのである[19]。つぎに宗輪論によれば、大衆部・一說部・說出世部・雞胤部の四派は三界全部に諸六識が存すると主張したとされている[20]。

（1）　A. I, p. 223; p. 224; D. III, p. 215.

（2）　A. I, p. 223; p. 224.

（3）　M. II, p. 181; III, p. 115. 中阿含卷二（大正一・四二八a以下）

（4）　有部の六足發智等における界の原語がいかなるものであったかは不明であるが、稱友の倶舍釋等によれば、有部でも界の語として dhātu, avacara が用いられているが、その用法は相互に異り、三界の界を云う時には普通には dhātu が、心心所の關係する三界を意味する時にのみ avacara が用いられているようである。Yaśomitra; Kośa-vyākhyā p. 242 ff. etc.

なおこの點については梵文安慧辯中邊論註（Madhyāntavibhāga-ṭīkā, p. 30）參照。

（5） Vibh. p. 404 ff.

（6） V. I, p. 5 f.; S. IV, p. 168 ff. 雜阿含卷四、九二經（大正二・二四a以下）等。

（7） 增一阿含卷九（大正二・五九一b以下）J. II, p. 92 f.; 佛本行集經卷五六（大正三・九一一b）等。

（8） 諸天とその壽量とを說いたものとしては、六欲天は A. I, p. 213 f.; IV, p. 252 f.; p. 256 f. 色界諸天は A. II, p. 126 ff. cf. p. 128 f. 無色界天は A. I, p. 267 f. にのべられており、また中阿含卷四三、一六八經（大正一・七〇〇c以下）には、色・無色界禪を修することによって色・無色界諸天に生ずることが說かれている。その他漢パの轉法輪經にも、欲界・色界の諸天の名があげられている。

（9） Vibh. p. 422 ff.; KV. p. 207 f.; Abhsaṅg. p. 21 ff. 大毘婆沙論卷八四、卷九八（大正二七・四三四a、五〇九b）、雜阿毘曇心論卷二（大正二八・八八七b以下）、俱舍論卷一一（大正二九・六一b以下）、順正理論卷三一（大正二九・五二〇b以下）。なお有部では諸天の身量についてものべられている。大毘婆沙論卷九八（大正二七・五〇九a以下）、雜阿毘曇心論卷二（大正二八・八八七a以下）、俱舍論卷一一（大正二九・六一a）、順正理論卷三一（大正二九・五二〇b）

（10） pṭs. I, p. 83 f.; Dhs. p. 223 f.; Vibh. p. 421.

（11） 法蘊足論卷一一（大正二六・五〇四b以下）

（12） 舍利弗阿毘曇論卷七（大正二八・五七七b）

（13） 同上（大正二八・五七七c）

（14） MNd. p. 48; p. 109 etc.; Vibh. p. 137.

（15） VM. p. 579 f.; Compendium of Philosophy, p. 263 f.

（16） Vibh. p. 404 ff.

（17） Vibh. p. 409 ff.

（18） Abhav. p. 36 f.; Abhsaṅg. p. 19 f.

（19） 舍利弗阿毘曇論卷四（大正二八・五四二a）、識身足論卷四（大正二六・五四八c）、大毘婆沙論卷七二（大正二七・三七一c以下）、雜阿毘曇心論卷一（大正二八・八七五b以下）、五事毘婆沙論卷下（大正二八・九八三c）、俱舍論卷二（大

正二九・七b以下）等、瑜伽師地論卷五六（大正三〇・六〇九c）、成唯識論卷七（大正三一・四〇c）

（20）　異部宗輪論（大正四九・一五c）

第四項　五　受　門

五受とは苦（dukkha）・樂（sukha）・憂（domanassa）・喜（somanassa）・捨（upekkhā）の五であり、これは尼柯耶・阿含時代から五受根として說かれた。(1) またこの五受は古くは苦・樂・不苦不樂の三受ともされたが、苦・樂をそれぞれ肉體的（kāyika）と精神的（cetasika）とに分けて苦・樂・憂・喜の四とされたために三受が五受となったものである。卽ち三受と五受との關係を示せば

三受
- 苦
  - 肉體的苦（kāyika dukkha）――苦
  - 精神的苦（cetasika dukkha）―憂
- 樂
  - 肉體的樂（kāyika sukha）――樂
  - 精神的樂（cetasika sukha）――喜
- 不苦不樂（adukkhamasukha）――捨

（右側：五受）

というようになる。そしてすべての心識はこの五受中のいずれかを有するとされており、パーリ佛教の八十九心の中から出世間八心を除いた世間八十一心を五受によって分類表示すれば、つぎのようになる。

苦（一心）………………不善異熟身識（一七）
樂（一心）………………善異熟身識（二四）
憂（二心）………………二瞋恚心（九、一〇）

八十一心
- 喜（三十心）……
  - 無因喜倶異熟意識界（二六）
  - 無因喜倶唯作意識界（三〇）
  - 喜倶貪欲心（一―四）
  - 喜倶欲界善心（三一―三四）
  - 喜倶欲界異熟心（三九―四二）
  - 喜倶欲界唯作心（四七―五〇）
  - 初禪乃至第四禪善心（五五―五八）
  - 初禪乃至第四禪異熟心（六〇―六三）
  - 初禪乃至第四禪唯作心（六五―六八）
- 捨（四十七心）……右の三十四心を除いたその他のもの

卽ち肉體的苦を伴うものは不善異熟の身識のみであり、肉體的樂を有するものは善異熟の身識のみであり、前五識中の他の眼識・耳識・鼻識・舌識はみな捨受と相應するとされる。また精神的苦である憂受を伴なうものは十二不善心中の二瞋恚心のみである。その他の喜受・捨受相應については、八十九心の表によって適宜に知らるべきである。つぎに右の表に揭げなかった出世間の八心は、さらにその各が初禪乃至第五禪に區分されて四十心となり、世間の八十一心と合して百二十一心となるのであるが、その四十心の中、初禪乃至第四禪の三十二心は喜倶であり、第五禪の八心は捨倶である。

以上で八十九心または百二十一心の五受への分類は一應片付くのであるが、實質的に考察する時は、この苦樂等の概念も善惡等の語と同樣に極めて複雜なものである。これは尼柯耶・阿含等に用いられている苦とか樂とかいう語の用例によって見ても明瞭である。まず四諦の中に苦諦がある。苦諦の苦とは「生は苦なり、老は苦なり、病は苦なり、

死は苦なり、求めて得ざるは苦なり、愛する者と別離するは苦なり、怨憎する者と合會するは苦なり、要するに五取蘊は苦なり[2]」という八苦の定型句によって説明されている。つぎに佛教の根本教説である「一切無常、一切苦、〔一切空〕、一切無我[3]」の句の中にも、また「一切は無常なり、無常なるものは苦なり、苦なるものは無我なり[4]」とされている句の中にも、苦が重要な要素として説かれている。さらに十二縁起は苦蘊の生起および滅沒の原理として説かれ、また經典中には地獄の苦とか惡趣の苦とかいうものもしばしば説かれている。

苦の語と同樣に、樂の語も地獄や惡趣の苦に對して、人間や天上の樂が説かれ、諸行の苦に對して涅槃の樂が説かれ、その他種々の段階の樂が説かれている[5]。苦や樂には上述のような種々のものがあるが、その中の苦に對しては古來それらの苦を全體的に考察し、その性質によって苦苦性（dukkha-dukkhatā）・壞苦性（vipariṇāma-dukkhatā）・行苦性（saṅkhāra-dukkhatā）に三分することもされた[6]。この三苦性に關する説は阿毘達磨に至ってさらに詳細に考察された。例えば集異門足論の説によってこれを表示するならば

	苦苦性	壞苦性	行苦性
(一)	欲界諸行	色界諸行	無色界諸行
(二)	不可意諸行	可意諸行	順捨諸行
(三)	苦受及相應俱有法 及不可愛異熟果	樂受及相應俱有法 及可愛異熟果	不苦不樂受及相應俱有法 及非可愛非不可愛異熟果

というようになる[7]。その中、苦苦性を有する地獄の苦とか惡趣の苦とか殺傷・枷縛・饑餓等の苦とかは世人一般が苦とする所の苦であるから、容易にそれが苦であることを知りうるけれども、世人が普通に快樂と考えてそれを獲得し

ようと努力する所の五欲の樂とか人天の樂とかいうようなものは、容易に苦と考えられないのである。しかしこれらのものも、結局は消滅破壞して苦をもたらすものであるから、壞苦の性があるとされる。さらに上のような普通に云う苦樂をはなれた一般の諸行も、それが有爲であり有漏であるかぎりは無常であって、生滅變化をまぬがれないものであるから、それは行苦の性を有するとされる。このように、苦苦と壞苦と行苦とではその性質が非常に異なったものであり、同じく苦と云われていても、苦には種々の程度のものがあることを知りうるであろう。

何故にこのような種々の苦があるかと云えば、苦は元來欲求の充たされない時に起るものであり、欲求に種々のものがありうる以上、苦にも雜多なものがあるわけである。從って苦は相對的なものであって、人によって苦と感ぜられるものが異なり、時と場合によって苦樂の標準が變化するのである。例えば空腹時の食事は樂であるが滿腹時の食事は樂ではなくして苦である。五欲の樂は凡夫にとっては樂であるが、五欲の過患を知った者には苦であるとされる。このように苦樂の標準が時と人によって相違するのは、時と人によって欲求が相違するからである。欲求の相違は何によって起るかと云えば、結局それはその人の智慧の相違に基因するのである。この點は善不善が相對的のものであって、善不善の相違は智慧の相違によるのと同一である。智慧の低い者にとっては樂であり善であると考えられることも、智慧の高い人から見れば樂でもなく善でもなく、むしろ苦であり不善煩惱である場合が多いのである。例えば是非善惡をも辨別することのできない者は社會的惡德をも喜んで平氣で行なうが、世人はこれを不善とし不快事としてさけるのである。つぎに世人一般は五欲を樂であり善であると考えて五欲の樂にふけるけれども、五欲の過患を知った者は五欲を不善煩惱であり苦痛であると考えてこれを厭離するのである。さらに外學婆羅門等は第四禪とか無所有處定とか非想非非想處定とかをもって最高の善であり無上の悅樂であると考えるけれども佛陀や阿羅漢の眼から見

れば第四禪や無色界定などはいまだ最高の樂善ではなく、それは有漏世間的のものであって生滅變化の苦をまぬかれないものである。一切の煩惱を離脱した涅槃の境地のみが至妙至極の善であり樂であるとされる。樂とか善とかいう概念は右のように相對的のものであり、それは智慧の高下に從って標準が異なるのである。そして最高の智慧を得た人にとっては「眞の樂は眞の善である」ということができるようになる。

佛敎の經や論に説かれている苦とか樂とかいう言葉には、上述のような種々の程度のものがあるから、同じく苦であり樂であるとされていても、それはいかなる意味で説かれているかを注意する必要がある。パーリ佛敎の八十九心または百二十一心にも、それぞれ憂喜苦樂捨のいずれかの受が伴なうとされることは前述の如くであるが、それはいかなる標準の下に憂喜苦樂捨と判ぜられているであろうか。思うに八十九心の五受の別は極めて便宜的世俗的のものであり、その説は多く尼柯耶・阿含の經説をうけたものである。例えば色界定や無色界定について見れば、初禪定乃至第三禪定（八十九心説では初禪定乃至第四禪定）は喜受を伴ない、第四禪定（八十九心説の第五禪定）および無色界定は捨受を伴なうとされ、また不善心について見れば、貪欲心は喜を伴ない瞋恚心は憂を伴ない愚癡心は捨を伴なうとされるのは尼柯耶・阿含以來の説である。(8)

しかし例えば八十九心説で、貪欲心には喜受相應のみでなく、捨受相應のものもあるとされるのは、尼柯耶・阿含には説かれない所であって、パーリ阿毘達磨において新たに加えられた説である。これは實際の經驗と道理とに從って考察された結果であろう。これらの經驗なり道理なりは、通俗的立場のものであり、便宜的のものであるにすぎないことは、例えば不善心はすべて苦をもたらすものであるから、高い立場から見れば苦受相應であるに相違ない。しかし貪欲心が喜受相應であるとされるのは貪欲心を起す凡夫人の立場から云われたものである。同様に欲界善心も最

高の無漏智から見れば樂ではなくして苦であると考えられるけれども、それが喜樂を伴うとされるのは、欲界凡夫人の立場から見られたためであろう。それは上二界善心についても同様である。さらに三界の阿羅漢不共の唯作心は最高の智慧によって融通無碍に三界を遊戯する心であるから、最高の善であり樂であるべきはずであるに拘らず、その受はすべて三界善心と同一にされている。故に八十九心説における諸識と受との關係は、諸識と善悪との關係の如く、第一義的のものでもなく、また一律的な嚴密な意味のものでもないことが知られるであろう。

諸識と受との關係は、このように便宜的なものであるから、これに關する諸部派の説も必ずしも同一ではない。例えばこれを前五識と受との關係について見るに、パーリの八十九心説では身識は苦受または樂受とのみ相應して捨受と相應することなく、眼識・耳識・鼻識・舌識は捨受相應のみであるとされるが、舎利弗阿毘曇論・有部・瑜伽行派等では前五識はすべて苦受・樂受・捨受のいずれとも相應するとされている。[9] パーリ佛教が何故に身識は苦・樂受のみと相應し、他の四識は捨受とのみ相應すると主張するかと云えば、身識が發生する場合には身根と觸處とが接觸するのであるが、身根は四大種所造色であっても、觸處は地界・火界・風界の三大種そのものであるから、この所造色と大種との接觸にあたっては、直接に對境である觸處が認識され、ここに苦・樂受が發生するとされる。ところが他の四識の場合にあっては、眼根等の根も色境等の境も、すべて四大種所造色のみであるから、それらの接觸には直接に大種が關係することなく、間接的のものであるにすぎないために、そこには苦・樂の受は起らずして捨受のみが生ずるとされる。それは譬へばコンクリートの地面に綿毬（所造色）をおいてそれを鐵鎚（大種）で打てば鐵鎚は綿毬をこえて地面に達して響（苦・樂）を立てるが、綿毬（所造色）を綿毬（所造色）で打つ時は上の綿毬は地面と接觸して音を立てることがない（捨受）ようなものであるとされる。[10]

この説には一應の道理があるようであるが、われわれの日常の經驗から云えば、有部等が主張するように、身識には必ずしも苦・樂受のみがあるのではなく、不苦不樂の場合もあるようであり、また他の眼識等にも捨受のみではなくして、苦・樂受もあるようにも考えられる。例えば甘味に對しては樂受を感じ、苦味に對して苦受を感ずるのはそれである。しかしこの説については、舌識が甘味や苦味に對して苦・樂受を感ずるというのは、實は舌識の作用ではなくして、舌識の後に生じた意識の判斷作用によるのであるという駁論もありうると思われるが、それでは身識の場合の苦・樂受も實は身識自身にはなくして、身識後に生じた意識の判斷作用によって生ずるのではないかという反對説も生じうるのである。このように前五識と受との關係説は部派によって必ずしも一致することなく、また今日の經驗に徴しても、それをいかなる立場から眺めるかによって、異なった結論が生じうるようである。

さらに意識と諸受との關係について見ても、八十九心説は一應の便宜説であると思われる。例えば八十九心説では憂受を伴なった心は瞋恚心のみであるとされるが、實際の經驗によってこれを見れば、憂愁が生ずるのは必ずしも瞋恚の心のみに限らず、悲觀失望落膽不安等の場合にはすべて憂受を伴なうのである。それは瞋恚心のように不善心のみではなくして、理想が實現されないとか、惡事を後悔するとか、他人に義憤を感ずるとかいうような善心にもわたるのである。現に成實論では、欲界善心のみでなく、色界第四禪にさえも苦や憂が存すると説かれている。卽ち

諸禪定中有レ憂、如ニ根義中說一、憂喜乃至ニ有頂一、苦樂隨レ身乃至ニ四禪一(11)

とあるのはそれである。

要するに憂喜苦樂等の概念は相對的のものであって嚴密にこれを規定することは困難であり、八十九心の五受説も多くは尼柯耶・阿含の説をうけた常識的世俗的立場における便宜的のものであることが知られる。

(1) D. III, p. 239; S. V, p. 207 ff. 大集法門經卷下（大正一・二三〇a）、雜阿含經卷一七、四八五經（大正二・一二四a）、cf. M. I, p. 399; S. IV, p. 224.

(2) V. I, p. 10; S. V, p. 421. 雜阿含經卷一四、卷一八（大正二・九五a、一二六c）、增一阿含卷一四（大正二・六一九b）等。

(3) S. IV, p. 28 雜阿含卷五、一〇九經（大正二・三〇五a）

(4) S. III, p. 49 etc.; p. 67 etc.; V. I, p. 14. 雜阿含卷一、三〇經、三一經（大正二・六b以下）

(5) 樂の種々なることについては M. I, p. 398 ff. に順次高級な樂として、欲の樂、初禪の樂、乃至第四禪の樂、初無色定の樂、乃至第四無色定の樂、想受滅定の樂が説かれている。雜阿含卷一七・四八五經（大正二・一二四a以下）にも右と類似の説が揭げられ、さらに世尊所說の樂として離欲樂、遠離樂、寂滅樂、菩提樂の四種が説かれている。

(6) M. I, p. 396 ff.; S. IV, p. 223 ff. 長阿含卷八（大正一・五〇b）、大集法門經卷上（大正一・二二八a）

(7) 集異門足論卷五（大正二六・三八四b）

(8) M. I, p. 396; III, p. 204; A. IV, p. 95 f.; p. 415 中阿含經卷三〇（大正一・六一七c以下）、鸚鵡經（大正一・八八九c）

(9) 舍利弗阿毘曇論卷三（大正二八・五四三c）、界身足論卷上（大正二六・六一六c）、成唯識論卷五（大正三一・二七b）

(10) DhsA. p. 263; Abhav. p. 26; AbhsaingṬ. (Siamese edition) p. 77 f.

(11) 成實論卷一三（大正三二・三四二a）

第五項　有因無因門

以上八十九心分類の標準として七識門・三性門・界繫門・五受門の四項について論じたが、最後に有因無因門を眺めて見たい。この有因無因門は必ずしも八十九心分類の必須條件ではない。現に法集論の八十九心においては有因無因は少しも説かれておらず、淸淨道論において始めて現われている。しかし心識の分類には明示せられていないとし

ても、有因無因の思想が法集論時代になかったのではない。いなむしろこの思想はそれ以前の無碍解道にさえ存するのである。即ち無碍解道において三善因・三不善因・三無記因等が説かれているのはそれである。(1) 法集論ではその巻首の「論の論母」(Abhidhamma-mātikā) 百二十二門中に因種性 (Hetu-gotta) という部類があって、そこには

(一) 因法・非因法
(二) 有因法・無因法
(三) 因相應法・因不相應法
(四) 因にして有因なる法・有因にして因ならざる法
(五) 因にして因相應法・因相應にして因ならざる法
(六) 非因にして有因なる法・無因なる〔法〕

という六門が設けられている。(2) 中期以後のパーリ阿毘達磨ではすべて「論の論母」百二十二門によって論ぜられるから、この因關係の六門もそれらの阿毘達磨で随處に關説されているのである。法集論においても八十九心分類の所では因を説かないけれども、後方では心と關係させて因を説いているのであるから、(3) 八十九心と有因無因との關係は法集論ですでに説かれていたのも同然である。

ここに因 (hetu) とは尼柯耶・阿含では根 (mūla) という名で説かれ、他部派でも根の語を用い、因とは云わない。即ちそれは善根・不善根・無記根における根である。パーリ佛教ではこの因に三善因・三不善因・三無記因があるとされる。それに關する説明を法集論によって見るならば、

因法とは云何。三善因・三不善因・三無記因なり云々。その中、三善因とは云何。無貪・無瞋・無癡なり……。三不善因とは

云何。貪・瞋・癡なり……。三無記因とは云何。無貪・無瞋・無癡なり……。(4)

とある。この中、三善因と三不善因とは尼柯耶・阿含においてもすでに無貪・無瞋・無癡の三善根、貪・瞋・癡の三不善根として説かれているのである。(5)それは貪・瞋・癡があらゆる不善の根本であり、無貪・無瞋・無癡が一切善の根本であるから、それらを不善根・善根と名づけたものであろう。ところが阿毘達磨時代になると、善・不善の他に無記の思想が生ずるとともに、無記にもその根（因）があるとされた。善因・不善因とともに無記因の名が現われている最初の文献は無碍解道であって、

善法の速行の刹那の三善因はその刹那に生じたる思の倶生縁となる。故に「善根を縁としても行あり」と言はる。欲求の刹那の二不善因はその刹那に生じたる思の倶生縁となる。故に「不善根を縁としても行あり」と言はる。結生の刹那の三無記因はその刹那に生じたる思の倶生縁となる。故に「名色を縁としても識あり、識を縁としても名色あり」と言はる。(6)

という文がそれである。この文はこれだけでは何を説いているかが明らかでないけれども、これは欲界善趣の有智有情に生ずる善心・不善心・無記心（結生心）を説いたものであって、八十九心説がいまだ生じていなかった無碍解道時代にすでに心と因との關係が注意されていたことを示すものである。

八十九心と因との關係を見るに、八十九心中には無因心・一因心・二因心・三因心の別がある。今それを具體的に表示するならばつぎのようである。

不善心（十二）
- 貪欲心（八心）……………二因（貪・癡）
- 瞋恚心（二心）……………二因（瞋・癡）
- 愚癡心（二心）……………一因（癡）

- 欲界心（五十四）
  - 無因心（十八）
    - 不善異熟（七心）
    - 善異熟（八心）
    - 唯作（三心）……無因
  - 有因心（二十四）
    - 善（八心）
      - 智相応（四心）……三因（無貪・無瞋・無癡）
      - 智不相応（四心）……二因（無貪・無瞋）
    - 異熟（八心）
      - 智相応（四心）……三因（無貪・無瞋・無癡）
      - 智不相応（四心）……二因（無貪・無瞋）
    - 唯作（八心）
      - 智相応（四心）……三因（無貪・無瞋・無癡）
      - 智不相応（四心）……二因（無貪・無瞋）
- 色界心（十五）……
  - 善（五心）……三因
  - 異熟（五心）・唯作（五心）……三因
- 無色界心（十二）……
  - 善（四心）……三因
  - 異熟（四心）・唯作（四心）……三因
- 出世間心（八）……
  - 善（四心）……三因
  - 異熟（四心）……三因

この表について多少の説明を加えるならば、まず無因の十八心にはなんらの因もないとされる。不善心には二因心と一因心とがあり、あらゆる不善は必ず癡因を具し、これに貪因または瞋因を増すものがあり、また癡因のみのものがあるけれども、三不善因を同時に具したものはないとされる。つぎに上二界および出世間の心はすべて三因心であるが、その場合、善心は三善因を、無記心は三無記因を有している。最後に欲界有因心には二因・三因の別があって、智相応のものは無貪・無瞋・無癡の三因を、智不相応のものには智としての無癡がないから無貪・無瞋の二因を具す

るのである。その中、善心は善因を有し、無記心は無記因を有することは勿論である。かくて八十九心を善・不善・無記の有因無因によってさらに表示するならば

八十九心
- 無因（十八心）
- 有因 ………………………………………… 七十一心
  - 一因…不善　二心
  - 二因 ………………………………… 二十二心
    - 不善（十心）
    - 善（四心）
    - 無記（八心）
  - 三因 ………………………………… 四十七心
    - 善（十七心）
    - 無記（三十心）

となる。

尼柯耶・阿含時代に存しなかった無記因が何故に阿毘達磨時代に加えられるようになったかと云えば、まず阿羅漢のみに存する有因の唯作無記心は、無記と云っても至善に屬するものであるから、この有因唯作心には至善としての無記因が存するのは當然である。つぎに有因異熟心の中、出世間異熟心は沙門果心であるから、當然無漏の三因を具すべきである。問題となるのは三界の有因異熟心である。この三界有因異熟心は後に說かれるように、過去のすぐれた善業の報として得られたものであって、三界善趣における人間や諸天の生心・基礎心となるものである。その基礎心は無記心であるけれども、過去の善なる二因または三因が薫習されているのであるから、過去の善心が善の二因または三因であるのに照應して、この無記心も無記の二因または三因を具しているのである。この異熟無記因は云わば

それを具している有情の先天的な智能性格等を形成しているものであるから、これによってかれらは善業への傾向を有するのである。有因の異熟心がこのような性質を有するのは、無記の無貪・無瞋・無癡によるものであるとして、無記因が設けられたものと思われる。即ち無記因は前掲の無碍解道の文によっても知られるように、結生心としての異熟心に附せられたのが最初であろう。

無記因を説くのはパーリ佛敎のみでなく、有部や成實論等においても無記根として説かれている。まず有部についてこれを見れば、有部では集異門足論においては、尼柯耶・阿含と同様に三不善根・三善根のみが説かれているから、(7)無記根の思想はいまだなかったようである。ところが品類足論になると、善根・不善根の他に無記根が加えられた。即ちその巻第一に、心所法を列擧して、その中に善根・不善根・無記根の名をあげている。善根とは無貪・無瞋・無癡の三善根であり、不善根とは貪・瞋・癡の三不善根であるから、これらはパーリの三善因・三不善因と同様であるが、無記根はパーリの無記因と異っている。即ち

無記根云何、謂四無記根、即無記愛、無記見、無記慢、無記無明(8)

とされて、無記の愛・見・慢・無明の四を無記根としているのである。しかし有部でも無記根については一貫した説がなかったらしく、大毘婆沙論によれば、右の愛・見・慢・無明の四無記根説は西方師である健駄羅有部の説であるとしてこれを斥け、迦濕彌羅の正統有部説としては無記の愛・慧・無明の三無記根を數えている。(9)下って悟入の入阿毘達磨論になると、婆沙の正統説を否定して却って婆沙が西方師の説としていた品類論の四無記根説を採用したのである。(10)これは悟入が婆沙論の説よりも六足發智の根本阿毘達磨の説を尊重したことによるものと思われる。正統有部説に反對して經部説を採用したとされる健駄羅國の世親は倶舍論の中に婆沙が正説とする愛・慧・無明の三無記根説

を用いている。(11)

つぎに經部的の成實論では、愛・無明・慧の三無記根は佛說に非ずとして、婆沙の說に反對し、品類足論の四無記根說に同じている。(12) また瑜伽行派も有部の古說を採用して、大乘阿毘達磨集論には無記の愛・見・慢・無明の四をもって無記根としている。(13)

無記根については右のように有部等にも一致した說がないが、それはいずれもパーリの無記因とも異なっているのである。そして有部等の無記根とパーリの無記因とは、その內容のみでなく、その設定の動機もまた異なっていると思われる。パーリの三無記因である無貪・無瞋・無癡はすでにのべたように、三界・出世間の有因の異熟心および唯作心に存するものであって、それは善淨に屬すべきものである。卽ち唯作心の無記因は至善であり、出世間異熟心の無記因は無漏淨であり、世間異熟心の無記因は善への傾向性格を有するものであって、やはり善淨に屬するのである。このようにパーリの無記因がすべて善淨に屬するものであるのに反して、有部等の無記根は染汚に關係している。それらは不善ではないけれども、有覆無記であって、聖道をさまたげる隨眠煩惱であるとされている。有部における無記根の語の起原はおそらく有覆無記の根本、卽ち染汚の根本という意味にあると思われる。故に例えば大毘婆沙論の說によれば、四無記根は九十八隨眠中、次表の如く

四無記根
- 無記愛……上二界五部の愛（十）
- 無記見……欲界の有身見・邊執見、上二界の五見（二十六）
- 無記慢……上二界五部の慢（十）
- 無記無明……欲界の有身見・邊執見相應無明、上二界五部の無明（十二）

五十八

という五十八隨眠に相當するものである。[14] ところが大毘婆沙論等の三無記根になると、必ずしも有覆無記のみではなく、無覆無記をも含むようになった。卽ち愛・慧・無明の三無記根中、愛と無明とは四無記根の場合と同様であるが、無記の慧には有覆・無覆の二種が立てられ、

有覆無記慧——欲界有身見・邊執見、上二界五部染汚慧（十二）
無覆無記慧——威儀路・工巧處・異熟生・變化心の俱生慧

というようになった。[15] その中、有覆無記慧は四無記根中の無記見よりも狭くなったが、無覆無記慧は無記見に存しないものである。かくて三無記根には無覆無記という煩惱染汚でないものが加わって來たために、三無記根說では、四無記根說の場合のように、有覆無記の根本、卽ち染汚煩惱の根本としての無記根の意味が失われてしまった。また四無記根中の無記慢は三無記根中には含まれていないのである。この點において成實論・瑜伽行派等で採用する有部の古說としての四無記根說が、有部の新說である三無記根說よりも無記根設立の趣旨にかなったものと云わなければならない。

（1）Pṭs. II, p. 72 ff.
（2）Dhs. p. 2.
（3）Dhs. p. 242 ff.
（4）Dhs. p. 188 ff.
（5）A. I, p. 201; p. 203; It. p. 45, 中阿含卷五八、二一一經（大正一・七九〇b）、雜阿含卷一四、三四四經（大正二・九四b）
（6）Pṭs. II, p. 72.
（7）集異門足論卷三（大正二六・三七六b以下）

（8） 品類足論巻一（大正二六・六九三a）
（9） 大毘婆沙論巻一五六（大正二七・七九五a以下）
（10） 入阿毘達磨論巻上（大正二八・九八二c）
（11） 俱舍論巻一九（大正二九・一〇三a）
（12） 成實論巻六（大正三二・二八九a）
（13） 大乘阿毘達磨集論巻五（大正三一・六八三b）
（14） 大毘婆沙論巻一五六（大正二七・七九五b）
（15） 同上（大正二七・七九五a）

第四節　他部派における心識の分類

以上の諸節によって、パーリ佛教では心識がいかに幾種に分類され、それはいかにして分類されるようになったか、その分類の標準はいかなるものであるか等についての説明を終ったから、パーリの八十九心の一々の説明に入るに先だって、本節においては他の部派では心識はいかに幾種に分類されるかについて一瞥を加えて見たい。

まず有部においては、パーリ佛教におけるような一定した心の分類説は用いられなかった。例えば識身足論には㈠四種心[1]、㈡六識身[2]、㈢十種心[3]、㈣十二心[4]、㈤十五心[5]等の分類がなされている。今それらの分類を表示するならば左表となり、それは必ずしも一切の心識を網羅しようとする目的のものではなかった。左の表中、六識身は六識による心の分類であり、四種心は界繫門による分類に屬し、十種心・十二心は界繫門と三性門との組み合わせによる分類であり、十五心は界繫門と五部所斷門との組み合わせによる分類である。これら五種の分類は識身足論においては別々の

㈠ 四種心
- 欲界繫心
- 色界繫心
- 無色界繫心
- 不繫心（出世間心）

㈡ 六識身
- 眼識身
- 耳識身
- 鼻識身
- 舌識身
- 身識身
- 意識身

㈢ 十種心
- 欲界繫（四心）
  - 善心
  - 不善心
  - 有覆無記心
  - 無覆無記心
- 色界繫（三心）
  - 善心
  - 有覆無記心
  - 無覆無記心
- 無色界繫（三心）
  - 善心
  - 有覆無記心
  - 無覆無記心

㈣ 十二心
- 欲界繫（四心）
  - 善心
  - 不善心
  - 有覆無記心
  - 無覆無記心
- 色界繫（三心）
  - 善心
  - 有覆無記心
  - 無覆無記心
- 無色界繫（三心）
  - 善心
  - 有覆無記心
  - 無覆無記心
- 不繫（二心）
  - 學心
  - 無學心

㈤ 十五心
- 欲界繫（五心）
  - 見苦所斷心
  - 見集所斷心
  - 見滅所斷心
  - 見道所斷心
  - 修所斷心
- 色界繫（五心）
  - 見苦所斷心
  - 見集所斷心
  - 見滅所斷心
  - 見道所斷心
  - 修所斷心
- 無色界繫（五心）
  - 見苦所斷心
  - 見集所斷心
  - 見滅所斷心
  - 見道所斷心
  - 修所斷心

個所に説かれていて、それらが一緒にされたり、または六識門・界繫門・三性門・五部所斷門等の分類標準を統合して心識を分類したりすることもされなかった。大毘婆沙論に至ると識身足論の十二心説が採用された[6]が、さらに二十心の分類が新たに加えられた[7]。二十心とは十二心中の善を生得善・加行善の二に分け、無覆無記心を欲界では威儀路・工巧處・異熟生・通果心（變化心）の四種に、上二界では威儀路・異熟生・通果心の各三種に分けたものであって、この二十心の表はすでに前の第三節第二項において掲出した通りである。大毘婆沙論の十二心・二十心の分類はその後の倶舍論や順正理論等にも採用された[8]が、有部では心識の分類はそれ以上には發達しなかった。しかし、識身足論や五事毘婆沙論等には六

識と界繫門・三性門等との關係が説かれているから、もしこれを十二心や二十心に應用するとすれば、心識はさらに細分することができるはずである。五事毘婆沙論における六識と界繫・三性等との關係は

眼耳身識各有二四種一、謂善・不善・有覆無記・無覆無記。不善者唯欲界、有覆無記唯在二梵世一、善・無覆無記通二欲界・梵世一、非レ在二上地一、有尋有伺故。鼻舌二識各有二三種一、除二有覆無記一、唯在二欲界一、緣レ食故。意識有二四種一、通二三界不繫一(9)

と説かれており、また識身足論の所説は五事毘婆沙論のもののようにまとまったものではないけれども、大體これと同様である。(10) 故に今それらの説を要約するならば、まず六識と界繫との關係は

(一) 鼻識・舌識は欲界のみにあること
(二) 眼識・耳識・身識は欲界・色界（初禪天）に存すること
(三) 意識は三界・不繫に存すること

となり、また六識と三性および界繫との關係は

(一) 六識には善・不善・有覆無記・無覆無記があること
(二) ただし鼻識・舌識には有覆無記がないこと
(三) 眼識・耳識・身識の有覆無記は色界のみに存すること
(四) 六識の不善は欲界のみに存すること

となる。かくて右の諸條項によって三界の心を分類するとすれば、上の表の如く三十四心とすることができるであろう。

しかしこれも一應の分類にすぎないのであって、さらに三界

善（六心）………｛眼識・耳識・鼻識・舌識・身識・意識｝

三十四心
- 欲界(十九心)
  - 不善(六心)……眼識・乃至・意識
  - 有覆無記(一心)—意識
  - 無覆無記(六心)……眼識・乃至・意識
- 色界(十二心)
  - 善(四心)……眼識・耳識・身識・意識
  - 有覆無記(四心)……眼識・耳識・身識・意識
  - 無覆無記(四心)……眼識・耳識・身識・意識
- 無色界(三心)
  - 善(一心)……意識
  - 有覆無記(一心)…意識
  - 無覆無記(一心)…意識

諸心を五部所断によって細分するとか、婆沙論等の二十心の場合のように、善を生得善・加行善の二とし、無覆無記を威儀路・工巧處・異熟生・通果心とし、また出世間心を加えるとすれば、實に莫大な數に達するであろう。

有部においては、さらに阿毘曇心論・雜阿毘曇心論・倶舍論・順正理論[11]等の説によって推測されうる他の三界心の分類がある。それは善・不善・有覆無記・無覆無記等の心所法を中心とした心の分類であって、試みに倶舍論の説によってその分類表を示すならば次頁の如くである。

このように三界諸心は多數に分類されるのであるが、それはさらに善心を生得・加行の二とし、無覆無記心を威儀路等の四種とし、またそれを六識によって區分するならば、さらにその數十倍となるであろう。因みにこの表を六識によって區分するとすれば、それはその前の三十四心分類の表によって大體は知られるであろうから、今は彼處にない諸煩惱相應心と六識との關係を一言したい。即ちまずこの表の欲界不善および有覆無記心の中、忿相應心乃至憍相應心の十不善心および二見相應の有

欲界
- 善心
- 不善心（十七種）
  - 不共無明相應心
  - 餘煩惱相應（十六種）
    - 見相應心（邪見・見取・戒禁取相應）
    - 貪相應心
    - 瞋相應心
    - 慢相應心
    - 疑相應心
    - 忿相應心
    - 覆相應心
    - 慳相應心
    - 嫉相應心
    - 惱相應心
    - 害相應心
    - 恨相應心
    - 諂相應心
    - 誑相應心
    - 憍相應心
    - 不善惡作相應心
- 有覆無記心（身見・邊見相應）
- 無覆無記心

色界
- 初禪
  - 善心
  - 有覆無記心（八種）
    - 不共無明相應心
    - 見相應心
    - 貪相應心
    - 慢相應心
    - 疑相應心
    - 諂相應心
    - 誑相應心
    - 憍相應心
  - 無覆無記心
- 中間禪
  - 善心
  - 有覆無記心（八種）初禪に同じ
  - 無覆無記心
- 第二禪・第三禪・第四禪
  - 善心
  - 有覆無記心（六種）
    - 不共無明相應心
    - 見相應心
    - 貪相應心
    - 慢相應心
    - 疑相應心
    - 憍相應心
  - 無覆無記心

無色界
- 空無邊處・識無邊處・無所有處・非想非非想處
  - 善心
  - 有覆無記心（六種）第二禪等に同じ
  - 無覆無記心

覆無記心は意識のみのものであり、他の諸心は諸六識に及ぶものである。色界初禪の有覆無記心においては、諂相應心以下の三心は意識のみのものであり、その他は眼識・耳識・身識・意識にわたるものである。中間禪以上の色界および無色界の諸心はすべて意識のみである。

有部諸論書の説によって心識を分類すれば、右の二表のような分類が可能であるけれども、有部自身でこのような分類が試みられたのではなく、有部ではパーリ佛教のように心識を全體的に統合細分したり、心識の數を一定の數に確定したりすることはなかったことは前述の通りである。

つぎに瑜伽行派でも、諸六識のほかに阿賴耶識・末那識の二を立てて心識を八分することは行なわれたけれども、この八識を三性門・界繋門等によって細分することはなかった。ただ顯揚聖教論では有部説を繼承して、前六識が十六種・二十種に分類されている。(12) この中、二十種心は有部の二十心と同様であるけれども、十六種心とは有部の十五心に無漏心を加えたものである。瑜伽行派が何故に諸八識を三性門・界繋門によって綜合的に分類しなかったかと云えば、まず三性門について考察するに、阿賴耶識は無覆無記であり、末那は有覆無記であり、前六識は有部説と同様であるから、とくに諸八識の三性を取り立てて論ずる必要がなかったためであると思われる。(13) ただ聖位における轉識得智の場合に、これら諸八識が無漏となることは有部説と異なるのである。つぎに諸八識の界繋についても、前五識の界繋は有部説と同様であり、意識・末那・阿賴耶識の三は三界九地の一切に存するとされ、(14) また八識すべてが出世間となりうるとされるから、これも特に諸八識を界繋によって分類説示する程ではなかったものであろう。

有部や瑜伽行派のほかにも、舍利弗阿毘曇論や成實論等でも心識が説かれているが、それらでは尼柯耶・阿含の六識身分類以上には詳細な分類がほどこされていない。從って心識の分類については、諸部派中でパーリ佛教が最も詳

細を極めており、この點においてパーリ佛敎の心識分類は特色あるものと云わなければならない。

(1) 識身足論卷六（大正二六・五五九c等）
(2) 同卷三（大正二六・五四五c等）
(3) 同卷四（大正二六・五五一a等）
(4) 同卷七（大正二六・五六五b等）
(5) 同卷五（大正二六・五五五c等）
(6) 大毘婆沙論卷一一（大正二七・五三c）
(7) 同上卷一一（大正二七・五四a以下）
(8) 倶舍論卷七（大正二九・三八b以下）、順正理論卷二〇（大正二九・四五三a以下）
(9) 五事毘婆沙論卷下（大正二八・九九三c）
(10) 識身足論卷四（大正二六・五四八a以下）
(11) 阿毘曇心論卷一（大正二八・八一一a以下）、雜阿毘曇心論卷二（大正二八・八八一c以下）、倶舍論卷四（大正二九・二〇b以下）、順正理論卷一一（大正二九・三九二a以下）
(12) 顯揚聖敎論卷一八（大正三一・五六八c）、なお成唯識論了義燈卷六本（大正四三・七七二c以下）參照。
(13) 瑜伽行派における諸八識の三性については、諸八識と相應する心所法の性質によってこれを知ることができる。成唯識論卷三、卷四、卷五（大正三一・一一b以下、二二a以下、二六b以下）參照。
(14) 成唯識論卷七（大正三一・四〇b以下）

第五節　識體の一異について

ここに識體というのは本體論的な心の本性本體を指すものではなく、現象心の實體を指すのである。

パーリ佛教における心識はすでにのべたように、八十九種または百二十一種に分類されるのが定說であるが、これら諸種の心識はその體は別異のものであろうか、または同一のものであろうか。また心識を六識界および意界の七種とする場合、パーリ佛教における意界は六識以外のものとして別立されているが、この場合の七識界はそれぞれ別體のものと見らるべきであろうか。パーリ佛教の立場から云えば、識は諸種に分類され、それはまた心・意・識の名によって呼ばれていても、一切の心識は本質的には別體とすべきではなく、同一の心であるとされるのである。このことは心・意・識に對する阿毘達磨的定義が、前の第一節にのべたように、全く同一の定型句をもっていることからも知られうる。このように、パーリ佛教においては心識は多種に分類されても、その識體には別異がないとされているから、識體の一異に關してはなんらの問題も生じなかった。從ってパーリ佛教の心識論を主とする立場から云えば、識體の一異を論ずる必要はないけれども、佛教諸部派の說を眺めると、その間には識體の一異に關する異說があるようであるから、一應その考察を試みたいと思う。(1)

識體の一異が主張される根據を求めて見るに、それは諸識が一時に俱起するか否かの問題と關連しているようである。卽ち一有情において諸識が一時に俱起することを認める場合には、當然識體の別異を認めることになるのである。何となれば、同一心が一有情に同時に二つ以上生起するということはありえないから、俱起する諸心はどうしても別體のものと見なさざるをえないからである。つぎに諸識は一有情にあっては必ず一時には一つずつしか生起せず、俱起ということはないと主張する場合には、それは識體一異の問題と必ずしも關係していない。何となれば、諸識は一心ずつ繼起して、俱起しないからと云っても、その諸識は別體のものである場合もあり、同一である場合もありうるからである。故に識體一異の問題と心識の俱起不俱起との間にはつぎのような關係があることが知られるであろう。

識體同一説――心識不倶起説
識體別異説――心識倶起説

即ち心識倶起説は必然的に識體別異説となるけれども、心識不倶起説は識體同一説とも識體別異説ともなりうるのである。このように識體の一異と心識の倶起不倶起とは必ずしも絶對的關係にあるのではないけれども、識體一異の問題よりも心識倶起不倶起の問題が諸部派間には多く論ぜられたようであるから、諸部派間の識體一異を論ずる前に、まず心識倶起不倶起の説を眺めて見たい。

諸識の倶起を認めないものに有部や成實論等がある。有部における諸識不倶起説は大毘婆沙論巻一〇に

無二一補特伽羅非前非後二心倶生一(2)

有情一心相續轉、謂一一有情由二法爾力一、但有二一心相續而轉一(3)

等とのべられていることによって知られ、また宗輪論にも有部の主張として

心不二與レ心相應一(4)

とあるのも諸識不倶起説にほかならない。つぎに成實論師は

諸識以レ待レ念故不二一時生一、又一切生法皆屬二業因一、以二一一生一故、地獄等報不二一時受一、若多心倶生便應二倶受一、而實不可、故知識不二一時生一、又識能速取レ縁如二旋火輪一、以二轉疾一故不レ見二其際一、諸識亦爾、住時促故不レ可二分別一、又諸識若一時生、一切生法皆可二一念一時倶生一、有二何障礙一、然則一切法生不レ須レ爲レ功、不二造業功一亦應二解脱一、是事不可、故知諸識不二一時生一……一次第縁故識一一生(5)

等と説いて諸識が一時には一つずつ次第生起して諸識倶起ということはありえず、また一時に諸識が生ずるように見

える場合も、それは譬えば一つの火を急に廻轉させると旋火の輪が生じて澤山の火が同時にあるかのように見える如く、一心ずつの生起が極めて急速であるために多心が同時に生ずるように感ぜられるにすぎず、その實は一心の次第相續であるとして、一心相續說を主張しているのである。成實論の一心相續說は有部の一心相續說とは、その心の見方において相違したものがあるから、必ずしも全同ではないが、ただ諸識の俱起を認めない點では同一である。

つぎに諸識の俱起を認めるものには大衆部系統や瑜伽行派がある。しかし諸識俱起の說を觀察するに、これには三つの場合がある。その一つは表面心である眼識等の六識が相互に二つ以上俱起するという說であり、その二つは表面心と潛在心とが俱起するという說である。ここに潛在心というのは眼識等のように表面に作用するものではなくして、意識下に潛在すると思われる心である。この心は業の勢力やその報を保持し、性格知能等を形成しているものであって、それは無意識の狀態においても決して斷絕することなく、表面意識とは無關係に恒時存續する內奧心であるとされる。瑜伽行派の阿賴耶識は潛在心の代表的なものである。諸識俱起說の第三は第一と第二との場合を綜合したものであって、二つ以上の表面心が相互に俱起するのみでなく、これら表面心と潛在心とがまた俱起するという說である。

この三種類の俱起說の中、第一類に屬すべきものは、例えば大毘婆沙論に

或復有說、二心俱行、以㆓見聞等俱時有㆒故(6)

とされ、また成實論に

有論師言、識一時生、所以者何、有人一時能取㆓諸塵㆒、如㆘人見㆑瓶亦聞㆓樂聲㆒、鼻嗅㆓花香㆒、口含㆓香味㆒、扇風觸㆑身、思㆗惟邪音曲㆖、故知一時能取㆓諸塵㆒(7)

とされているようなものであって、これは表面心の俱起をのべたものであるが、その主張者が何部派であったかは明

示されていない。

つぎに大毘婆沙論に

有執一補特伽羅有二二心倶生一、如二大衆部一(8)

としてある大衆部主張の二心倶生説や、異部宗輪論に大衆・一説・説出世・雞胤四部の末宗異義として

有下於二一時二心倶起上(9)

とされている二心倶起説は、その內容が示されていないからいずれの倶起説であるか不明である。しかし宗輪論が同じく大衆四部の末宗異義として、右の二心倶起説の直後に

道與二煩惱一容二倶現前一、業與二異熟一有二倶時轉一(10)

とのべている點から見れば、この說は道としての現行（表面心）と煩惱としての潛在心とが倶存し、また業としての現行と異熟としての潛在心とが倶時に生起することがありうることを認めるものであるから、右の大衆部系の倶起說は第二類の倶起說としての表面心と潛在心との倶起を主張したものであると思われる。さらに大智度論には念念生滅心と相續次第生心との二種心が說かれているが、(11)もし念念生滅心が表面心で次第相續心が恒時に次第相續する潛在心であるとすれば、龍樹も大衆部系の說をうけて、表面心と潛在心との倶起を認めたことになる。

なお般若流支譯の唯識論には相應心と不相應心との二種心を立て、不相應心は常住不變の自性淸淨心であり、相應心は生滅變化する有漏心であるとされる。卽ち

心有二二種一、何等爲レ二、一者相應心、二者不相應心、相應心者、所謂一切煩惱結使受想行等諸心相應、以レ是故言、心意與レ識及了別等義一名異故、不相應心者、所謂第一義諦常住不變自性淸淨心故(12)

とあるのがそれである。この場合、不相應心は常住不滅の存在であるから、相應心が生じた時には當然二心俱起說となるべきであるが、この二心俱起は第二類の俱起說と必ずしも同一ではない。何となれば第二類の俱起說では表面心も潛在心もともに生滅變化する有爲法であるのに、右の俱起說では不相應心は無爲法であるから、無爲心と有爲心との二心俱起ということになるからである。そして本書は無爲心（性心）にはこれにふれることなく、有爲心（相心）のみを問題としているから、有爲・無爲の二心俱起說は今の問題外としなければならない。

第二類の俱起說について注意すべきことは、この說は潛在心と表面心との俱起を主張するものであるが、潛在心を認める部派が必ず第二類の俱起說を主張するとは限らないのである。例えばパーリ佛敎では後に說くように、表面心のほかに潛在心としての有分識を說くのであるが、パーリ佛敎の說によれば、有分識は表面心が起らない時にのみ起り、表面心が生ずればただちに有分識は斷絕するとされる。故に潛在心と表面心とが同時に俱起することは決してなく、心は常に一心ずつ相續繼起するとされている。また經部系でも潛在心としての細心を認め、無想定・滅盡定等の場合にはこの細心が相續していると說くけれども、(13) 經部においても表面心のない時にだけ細心は現われ、表面心と細心とが同時に俱在することは許さないのである。なんらかの名稱の下に潛在心を認める部派はその他にも多いけれども、これらの部派が潛在心を說くからと云って、それはパーリ佛敎や經部の例によって知られるように、必ずしも二心俱起說を主張したとは限らないのである。潛在心を認める場合にそれが必ず二心俱起說となるためには、潛在心が瑜伽行派の阿賴耶識のように、表面心の有無に拘らず、常に一類相續することが認められていなければならない。

つぎに第三類の俱起說を主張するのは瑜伽行派である。この派の初期の俱起說は解深密經にのべられていて、それによれば色聲等の五境が同時に現われる時は前五識が同時に生起し、また同時に第六識もこれと俱生し、さらに潛在

心としての阿陀那識即ち阿頼耶識が諸六識の依止となって倶起するとされるのである。

若於二爾時一一眼識轉、即於二此時一唯有二一分別意識一與二眼識一同所行轉、若於二爾時一二三四五諸識身轉、即於二此時一唯有二一分別意識一與二五識身一同所行轉……由二……阿陀那識一爲二依止一爲二建立一故(14)

とあるのはそれである。瑜伽師地論になると潛在心が阿頼耶識と末那とに二分され、この二潛在心が諸六識と倶起するとされている。即ち

阿頼耶識、或於二一時一唯與二一種轉識一倶轉、所謂末那、何以故、由二此末那一我見慢等恒共相應思二量行相一、若有心位若無心位、常與二阿頼耶識一一時倶轉、緣二阿頼耶識一以爲二境界一、執レ我起レ慢思二量行相一、或於二一時一與レ二倶轉、謂末那及意識、或於二一時一與レ三倶轉、謂五識身隨一轉時、或於二一時一與レ四倶轉、謂五識身隨二轉時、或時乃至與レ七倶轉、謂五識身和合轉時(15)

有心位中、心意識於二一切時一倶有而轉、若眼識等轉識不レ起、彼若起時應レ知彼增倶有而轉、如レ是或時四識倶轉乃至或時八識倶轉(16)

等とされているのはそれである。このことは成唯識論にも

一身八識既容二倶起一、如何異類爲二開導依一、若許レ爲レ依應レ不二倶起一、便同二異部心不一レ並生一、又一身中諸識倶起、多少不定(17)

等と説かれている。故に瑜伽行派によれば、普通我々が無意識狀態と云っている時にも潛在心である阿頼耶識と末那との二は必ず存續しており、獨頭の第六意識が作用する時には意識と潛在二心との三心が倶起し、さらに眼識が生ずる場合には右の三心と眼識との四心が倶起し、乃至前五識が同時に起る時には八識すべてが倶起するとされるのである。

以上の所説によって、諸部派間には識の倶起・不倶起について種々の異説があったことを知ったが、それでは識の

倶起・不倶起の説と識體一異の説とはいかに關係しているであろうか。まず諸識の倶起を主張する部派は、その倶起説が上述三類中のいずれであっても、それは必然的に識體の別異を認めているものと見てよい。二心倶起を主張した大衆部末計等が識體の別異をも主張したか否かについてはあまり傳えられていないようであるけれども、大衆部末計は當然識體別異説をとったはずである。この大衆部系の説をうけたのが瑜伽行派である。瑜伽行派ではすでにのべたように、諸八識が倶起することを許すのであるから、諸八識はすべて別體のものであると見られたに相違ない。このことは成唯識論に

　云何應レ知下此第八識離二眼等識一有中別自體上、聖教正理爲二定量一故云々(18)

として第八阿頼耶識が眼等の識と別體のものであるとされている點や、また同じく成唯識論に

　八識各唯自類爲二開導依一、深契二教理一、自類必無二倶起義一故(19)

として、諸八識一々は同類であるから倶起しないけれども、八識相互は異類であるから倶起するとされている點や、また瑜伽行派の五位百法の分類において、心法が八種として別々に數えられている點等から、諸八識はその體が別異であると見なされていたことが知られる。ただし諸識別體説は瑜伽行派の世俗的立場における説であって、第一義的に見れば諸八識は非一非異のものであるとされる。例えば楞伽經に諸識の非一非異であることを説いて

　心意及餘六、諸識共相應、皆因二藏識一生、非レ一亦非レ異(20)

とされているのはそれであり、この點はさらに成唯識論に詳論されている。即ち同論卷七に

　八識自性不レ可レ言二定一一、行相・所依・縁相應異故、又一滅時餘不レ滅故、能所熏等相各異故。亦非二定異一、經説下八識如二水波等一無中差別上故、定異應レ非二因果性一故、如二幻事等一無二定性一故。如二前所レ説識差別相一依二理世俗一非二眞勝義一、眞勝義中心言絶

故、如二伽他説一　心意識八種、俗故相有レ別、眞故相無レ別、相所相無故(21)

とのべられているのはそれである。成唯識論はさらに心と心所とが非卽非離であることをのべている場所でも、心心所の非卽非離であることはあたかも諸八識が不一不異であるようであるとして、つぎのようにのべている。

若依二勝義一心所與レ心非レ離非レ卽、諸識相望應レ知亦然(22)

瑜伽行派が第一義的には諸識の非一非異を主張したことは清辨の中觀心論にものべられていて、それによれば

かの阿賴耶識は、それら諸轉識と一でもなく異でもない。海と水波との如くに。

とされている(23)。このように瑜伽行派は第一義的には諸識の體の不一不異を主張したのであるが、世俗的には諸識別體説を採用したことは前述の如くである。

以上は諸識の倶起を説く立場から當然認めらるべき諸識の體の別異を論じたのであるが、つぎには諸識不倶起、一心相續を主張する部派における識體の一異の説を眺めて見たい。諸識の倶起を許さない部派には前述のように、有部や經部系の成實論がある。この中で有部はパーリ佛教と同じく識を多種に分類するけれども、それら諸識の體は別異ではなくして同一であるとするのである。有部の五位七十五法の分類中で心法が一種とされているのもこのためであろう。つぎに成實論の主張を見るに、成實論では一心相續を説いて諸識の倶起を許さないに拘らず、眼識乃至意識の六識はその體が別であると主張するのである。成實論によれば、諸識はその名稱や生起の因緣を異にしており、また善心・不善心・無記心は相異り、善心中にも種々の區別があり、業や報にも雜多なものがある以上、それらは異なった心識に屬すべきものであるとして、識體の別異が論ぜられている(24)。この場合、瑜伽行派のように諸識倶起を認めるものであれば、同一物が同時に起ることはありえないから、識體の別異説には問題がないけれども、成實論のように

諸識の俱起を許さずして單に識の名稱・生緣・三性・業報等の別異のみによって識體の別異を論ずるのは、結局は有部やパーリ佛教が識の名稱・生緣・三性・業報等の別異を認めつつしかも識體の同一を論ずるのと內容的には異ならないものと思われる。要するに成實論と有部等とにおける識の一異の論は單に議論の立場の相違にすぎず、成實論の識體別異說は絕對的のものではないようである。

(1) 唯識學における識體一異に關しては結城令聞博士「心意識より見たる唯識思想史」六七四―七一二頁參照。
(2) 大毘婆沙論卷一〇（大正二七・四七b）
(3) 同上（大正二七・四九b）
(4) 異部宗輪論（大正四九・一六b）
(5) 成實論卷五（大正三二・二八〇b以下）
(6) 大毘婆沙論卷一四〇（大正二七・七一九c）
(7) 成實論卷五（大正三二・二八〇b）
(8) 大毘婆沙論卷一四〇（大正二七・七一九c）
(9)(10) 異部宗輪論（大正四九・一六a）
(11) 大智度論卷三六、卷八三（大正二五・三二五a、c、六四三b）
(12) 唯識論（大正三一・六四b）
(13) 大毘婆沙論卷一五一、卷一五二（大正二七・七七二c、七七四a、七七五a）には譬喩者および分別論者の說として無想定・滅盡定細心不滅說が揭げられ、また成實論卷七、卷一三（大正三二・二八九b、三四四b以下）にも滅盡定や無想定中に細心が存在することがのべられている。
(14) 解深密經卷一（大正一六・六九二b以下）、なお深密解脫經卷一（大正一六・六六九a以下）參照。
(15) 瑜伽師地論卷五一（大正三〇・五八〇c）
(16) 同上卷六三（大正三〇・六五一b）

(17) 成唯識論巻四（大正三一・二一b）
(18) 同上巻二（大正三一・一四a）
(19) 同上巻四（大正三一・二一b）
(20) 七巻楞伽經巻七（大正一六・六三七a）、なお十巻楞伽經巻一〇（大正一六・五八二b）には
心意及餘六、諸識共和合、離レ於二一異體一。
とされ、Laṅkāvatāra p. 354 には
Cittaṁ manaś ca ṣaḍ vā'nya-vijñānāny ātma-saṁyuktā ekatvâ'nyatva-rahitā, ālayo 'yaṁ pravartate.
心と意と又は他の六識とは我（藏識）と相應し一性・異性を離れたり、かかる藏〔識〕が轉起す。
とされている。
(21) 成唯識論巻七（大正三一・三八c）
(22) 同上巻七（大正三一・三七a）
(23) 山口益博士「無と有との對論」一〇〇頁參照。
(24) 成實論巻五（大正三二・二七八b以下）

付記前方第一章第一節（四六頁以下）の識（viññāṇa, vijñāna）の意味に關して、梵語・俗語・パーリ語の辭典や學者の說を紹介して參考にしたい。

○ Böhtlingk: Sanskrit Wörterbuch, vol. 6 p. 1627a, vijñāna の項には識の語の意味を
a. Erkenntniss, richtige Erkenntniss, Kenntniss, Wissen; b. die Fähigkeit der Erkenntniss, richtige Urteil; c. das Verstehen unter Etwas……
とあって、認識、正しい認識、知識、判斷、理解、それらの能力等となし、認識主體とはしていない。

○ Monier-Williams: Sanskrit-English Dictionary p. 961b, vijñāna の項には
The act of distinguishing or discerning, understanding, comprehending, recognizing, intelligence, knowledge ……the faculty of discernment or of right judgment, the organ of knowledge…… (with Buddhists) conscio-

usness or thought-faculty.

として、前の辭書よりも知識器官とか、佛敎徒による意識、思惟能力の意味とかを加えている。この中で知識器官は認識主體と考えられないことはない。

○ Ardhamāgadhī Dictionary, Vol. 4 p. 419 b, viṇṇāṇa の項には

1. a particular knowledge, the knowledge of objects which are to be abandoned, accepted or knowable as such; 2. resolve, volition.

等とあって、ジャイナ敎では識の語をば特別知識、有漏智というような、佛敎とも多小共通する意味にも用い、また決意、意思というような、他派に全く見ない意味にも用いているが、識體としての意味は存在しない。

○ PTS. Pāli-English Dictionary, viññāṇa の項には

〔Vedic vijñāna cognition〕 a mental quality as a constituent of individuality, the bearer of life, lifeforce, principle of conscious life, general consciousness, regenerative force, animation, mind as transformant, as transforming (according to individual kamma) one individual life into the next.

とあって認識關係よりもむしろ生命力とか輪廻の主體とかいうような形而上學的存在のように説明している。しかしこれは決して佛敎の識の意味を正しく傳えたものではない。これに對し次の

○ Mrs. Rhys Davids: Buddhist Psychology 1924 では、尼柯耶に出ている識の語の用例を列擧して intelligence (p. 17), the aware, or intelligent, element, representing the field of sense, and sense-reaction (p. 19), awareness of mind (p. 54).

というような識の本來の意味の用例を示し、次に識體として、または輪廻の主體としての例をも揭げているが、本來は佛敎以外の印度一般の用例と共通する認識等の知的作用の意味である。

第二章　八十九心各論

第一節　序

すでに第一章において、パーリ佛教の八十九心について、それがいかなるものでいかに分類されているか、八十九心の分類が諸論書においていかに發達變化していったか、また八十九心分類はいかなる標準の下に分類され、その標準要素はいかなる性質のものであるかを論じ、つぎにパーリ佛教以外の部派では心識はいかに分類されているか、また諸部派で説かれている諸種の心識はその體は同一のものとされているか別異のものとされているかを論じた。これによって佛教諸派における心識(心法)に對する概括的考察をおわったつもりである。故につぎには諸派によって分類された心識の一々について各論がなさるべき順序となった。しかし多くの部派において分類されている諸識の一々には、あまり論究さるべきことがないようである。瑜伽行派の諸八識には論ぜられるべきことが多いけれども、これはすでに成唯識論等を始め、瑜伽行派の論書自身において詳細にまとめ説かれているから、ここに改めて論究する必要はないと思う。これに反してパーリ佛教の八十九心は、その一々の心がそれぞれ一種乃至五種の任務をなし、それぞれ異なった性格のものであり、八十九心によって一切有情の一切刹那における心作用が説明されるのであるが、こ

れらに關しては法集論・淸淨道論・法集論註・入阿毘達磨論・攝阿毘達磨義論等の諸書に散説されているから、それら諸書の説をまとめて考察する必要がある。これよって後の第六章における八十九心による心作用論も十分に理解されるであろう。故に本章においては右の諸書の説に基づいて八十九心の一々について論究したいと思う。

以下本章で解説する八十九心の順序は第一章第二節に掲げた攝阿毘達磨義論所説の八十九心の順序によって、つぎの十節に區分したいと思う。即ち各節とその所屬を表示するならば

八十九心
- 欲界（五十四心）
  - 十二不善心（一―一二）……第二節
  - 無因
    - 七不善異熟心（一三―一九）……第三節
    - 八善異熟無因心（二〇―二七）……第四節
    - 三無因唯作心（二八―三〇）……第五節
  - 有因
    - 八欲界善心（三一―三八）……第六節
    - 八欲界有因異熟心（三九―四六）……第七節
    - 八欲界有因唯作心（四七―五四）……第八節
- 十五色界心 ……第九節
  - 五色界善心（五五―五九）
  - 五色界異熟心（六〇―六四）
  - 五色界唯作心（六五―六九）
- 十二無色界心 ……第十節
  - 四無色界善心（七〇―七三）
  - 四無色界異熟心（七四―七七）
  - 四無色界唯作心（七八―八一）
- 八出世間心 ……第十一節
  - 四出世間善心（八二―八五）
  - 四出世間異熟心（八六―八九）

というようになる。

第二節　十二不善心 (dvādasa akusala-cittāni)

不善心は欲界だけにしか存しないとされる點は有部等もパーリ佛教と同一であるが、パーリ佛教では不善心が十二種に區分されるのに對して、有部では例えば倶舍論の説によれば、前の第一章第四節に表示したように、不善心は十七種とされ、パーリの十二不善心とは大いに異なっている。パーリ佛教では一切の不善心を十二種とし、それは貪欲心八種、瞋恚心二種、愚癡心二種となるのであるが、貪欲心は喜倶と捨倶とに分かれ、その各に惡見相應と惡見不相應との二種があり、それらはさらに無行と有行とに二分されるのである。この中、無行（asaṅkhāra）とは自律的とも云うべきであって、これは自分または他人から骨折ってさせられることなく、自ら進んで行爲することとである。これに反して有行（sasaṅkhāra）とは他律的とも云うべきであって、自他の骨折りによって始めて行爲することとである。故に善の場合にも不善の場合にも、自律的な無行心が他律的な有行心よりもその行爲が強いことは云うまでもない。かくして貪欲心は喜倶・捨倶、惡見相應・惡見不相應、無行・有行の別によって八種となる。つぎに瞋恚心は無行・有行の二種とされ、愚痴心は疑相應と掉擧相應との二種とされる。不善を詳細に考察する時は、さらに多くのものに

十二不善心
- 貪欲心（八心）
  - (1) 喜倶惡見相應無行
  - (2) 喜倶惡見相應有行
  - (3) 喜倶惡見不相應無行
  - (4) 喜倶惡見不相應有行
  - (5) 捨倶惡見相應無行
  - (6) 捨倶惡見相應有行
  - (7) 捨倶惡見不相應無行
  - (8) 捨倶惡見不相應有行
- 瞋恚心（二心）
  - (9) 憂倶瞋恚相應無行
  - (10) 憂倶瞋恚相應有行
- 愚癡心（二心）
  - (11) 捨倶疑相應
  - (12) 捨倶掉擧相應

分類されるかも知れないが、パーリ佛教では不善中の代表的なものをえらんで、これを十二種の型となしたものと思われる。今その十二不善心を再び表示するならば右のようになる。以下その一々について考察を進めて行きたい。

（1）喜俱惡見相應無行心（Somanassasahagata-diṭṭhigata-sampayutta-asaṅkhāra-citta）

十二不善心の第一心について、法集論は

色を所緣とし、又は聲を所緣とし、又は香を所緣とし、又は味を所緣とし、又は觸を所緣とし、又は法を所緣とし〔て起る〕喜俱惡見相應の不善心[1]

と云っている。即ちこの心は惡見ある者に色・聲・香・味・觸・法のいずれかの所緣に對して喜を俱なって起るのである。惡見とは邪見等のことであるが、その詳細は第四章の心所法各論における「見」心所で說明することにしたい。法集論ではこの第一不善心に無行という語を加えていないけれども、それ以後の諸書ではすべて無行の語が加えられている。また法集論はこの心がいかなる場合に生起するものであるかについてものべる所がない。しかるに淸淨道論および入阿毘達磨論はこの心が起る場合を說いて

「諸欲中に過患あることなし」等の方法によりて〔說かれたる〕邪見を先となし、大いに心喜び、本性銳利にして〔他より〕慫慂せられざる心をもつて、諸欲を享受し、又は見〔・聞・覺〕の吉祥等を眞實なりと見做す時に第一の不善心生起す。[2]

としている。故にこの心は諸欲を樂しいものと考えて六所緣に對して起る諸欲を享受する場合に、または迷信的吉瑞を經驗するような場合に、喜悅を伴なって自發的に起るものとされている。つぎにこの心はいかなる原因から起るかについて、法集論註には

(一) 正法を聽聞せざること

㈡ 悪友に交はること

㈢ 聖者に見ゆるを欲せざること

㈣ 四念處等の種々の聖法に通曉せず、種々の律儀に契はざること

等のために非理作意を生ずることによって起るとされている。(3) この貪欲心は悪見を原因として生ずるものであるから、悪見が全断される須陀洹道においてこの心も断ぜられ、従って須陀洹果以上の聖者にはこの心は起ることなく、その他の凡夫にはすべて起る場合があるとされる。

(2) 喜倶悪見相應有行心 (Somanassasahagata-diṭṭhigatasampayutta-sasaṅkhāra-citta)

第二不善心は法集論には

色を所縁とし、……又は法を所縁とし〔て起る〕喜倶悪見相應有行なる不善心(4)

とされ、また清浄道論や入阿毘達磨論によれば、この心は第一不善心と同様な状態のものであるが、ただ自他の努力によって他律的に起る點が異なるとされている。(5) 法集論註には

この心は六所縁を喜びて貪を起し、「有情あり」等と取著しつつある者に生起すと雖も、而も有行なれば有加行・有努力によりて起るが故に、〔例へば〕善男子が邪見に巧みなる者の童女（娘）を欲するに、彼等（邪見者）は「汝は異見者なり」とて娘を與へず、時に〔娘の〕他の親戚が「汝等が行ふ通りにこの〔若〕者は行ふならん」とて〔娘を彼に〕與へしむ。彼は彼等と共に異學に親近し、最初には疑惑を懷きたるも、次第次第に「此等の人々の所作は適意なり」とて〔彼等の〕主張を喜び、〔邪〕見を取るに至る。斯の如き時にこ〔の第二不善心〕が得らると知るべし。(6)

と説かれている。そしてこの心も第一不善心のように、須陀洹道によって断ぜられるから、聖者には起ることなく、

一切の凡夫には起る可能性があるとされる。

（3）　喜倶惡見不相應無行心（Somanassasahagata-diṭṭhigatavippayutta-asaṅkhāra-citta）

第三不善心は法集論には

色を所縁とし、又は聲を所縁とし、又は香を所縁とし、又は味を所縁とし、又は觸を所縁とし、又は法を所縁とし〔て起る喜倶〕惡見不相應の不善心[7]

とされている。清淨道論や入阿毘達磨論によれば、この心はつぎのように説明されている。

邪見を先とせずして専ら大いに心喜び、本性鋭利にして〔他より〕慫慂せられざる心を以て婬を行じ、他の福利を〔自ら得んと〕欲し、又は他の財物を盗む時には第三〔不善心生起す〕[8]。

故にこの心には前の第一・第二不善心のように邪見等の惡見はないけれども、貪欲を生じ喜悦をもって自律的に婬を行じ、盗みをなし、その他の福利を望む等の場合に起るものとされる。法集論註はこの心を説明して

六所縁を喜び、〔惡見〕執取なきも、貪を生じ、雞鬪・角力・拳鬪・舞踏・芝居等を見る者、又は愉快なる音聲を聞く等に耽る者に生ず[9]。

としている。この心は惡見を伴なわずして單なる貪欲から生ずるものであり、貪欲は阿羅漢道によって全斷されるのであるから、阿羅漢のみには生起することなく、阿那含以下の聖者および一切の凡夫には生ずる可能性があるとされている。

（4）　喜倶惡見不相應有行心（Somanassasahagata-diṭṭhigatavippayutta-sasaṅkhāra-citta）

第四不善心は法集論には

色を所縁とし、……又は法を所縁とし〔て起る〕喜倶惡見不相應有行なる不善心(10)

とされている。淸淨道論および入阿毘達磨論には、この心は遲鈍にして他から慫慂されて他律的に第三不善心に說いたような所作が行なわれる時に起るとされている(11)。法集論註では、第三不善心が起る場合に說いたように、雜鬪等を見たり、樂しい音樂を聞いたりしている時に、誰かが頭に唾を吐きかけたり、足許に汚物を撒布したりするために、それらを拂ひのけつつ努力して、時々樂しいものを見たり聞いたりする場合の心、またはめずらしい王の行列等を人垣の隙間から努力して盜み見するような場合に起る心であるとされている(12)。この心が捨斷されるのも阿羅漢道においてであるから、この心は阿羅漢以外の一切の凡夫・有學に起る可能性があるのである。

(5) 捨倶惡見相應無行心(Upekkhāsahagata-diṭṭhigatasampayutta-asaṅkhāra-citta)

前の四つは喜を倶なった貪心であったが、以下の四つは不苦不樂の捨を倶なった貪心である。まず捨倶惡見相應無行心は法集論では

色を所縁とし、又は聲を所縁とし、又は香を所縁とし、又は味を所縁とし、又は觸を所縁とし、又は法を所縁とし〔て起る〕捨倶惡見相應の不善心(13)

とされ、法集論註ではさらに解說してつぎのようにのべられている。

第五〔不善心〕は六所縁に對して、受の中性なる者に貪を起さしめ、「有情あり、有情あり」等の方法によりて〔惡見を〕執取しつつある者に〔起る〕(14)。

ところが淸淨道論と入阿毘達磨論とは、以下の四心全體についてつぎのようにのべている。

諸欲〔境〕を得ざるに由り、又は諸他の喜の因の存せざるによりて、〔上述の如き〕四項において喜無き時には餘の四つの捨

俱〔不善心〕生起す。[15]

即ち清淨道論等によれば、捨俱の第五不善心乃至第八不善心はその生起する場合はそれぞれ喜俱の第一不善心乃至第四不善心と同様である。ただ前には喜俱であったものが、これらでは捨俱であることが異なるのみということになる。

この第五不善心は惡見相應であるから須陀洹道において全斷される。從って、この心は有學・無學の諸聖者には存することなく、一切の凡夫にのみ生起の可能性があるのである。

（６）　捨俱惡見相應有行心（Upekkhāsahagata-diṭṭhigatasampayutta-sasaṅkhāra-citta）

第六不善心は法集論に

色を所緣とし、……又は法を所緣とし〔て起る〕捨俱惡見相應有行なる不善心[16]

とされている。餘他の論著ではこの心は第二不善心の喜受が捨受となっただけの相違であるとして詳說がなされていない。以下の三不善心についても同様である。この心が須陀洹道によって全斷され、聖者には起らずして凡夫のみに起るものであることは前の第五不善心と同様である。

（７）　捨俱惡見不相應無行心（Upekkhāsahagata-diṭṭhigatavippayutta-asaṅkhāra-citta）

第七不善心は法集論には

色を所緣とし、又は聲を所緣とし、又は香を所緣とし、又は味を所緣とし、又は觸を所緣とし、又は法を所緣とし〔て起る〕捨俱惡見不相應の不善心[17]

とされている。この心は惡見不相應であるから阿羅漢道において全斷され、從って一切の無學には存しないけれども、一切の有學・凡夫には起ることがありうることは前の第三不善心と同様である。

(8) 捨倶惡見不相應有行心 (Upekkhāsahagata-diṭṭhigatavippayutta-sasaṅkhāra-citta)

第八不善心は法集論には

色を所縁とし、……又は法を所縁とし〔て起る〕捨倶惡見不相應有行なる不善心[18]

とされている。この心が阿羅漢道によって全断される等のことは前心と同様である。

(9) 憂倶瞋恚相應無行心 (Domanassasahagata-paṭighasampayutta-asaṅkhāra-citta)

つぎに瞋恚心はすべて憂受と相應し、これに無行と有行との二種があるとされる。法集論は無行の瞋恚心を

色を所縁とし、又は聲を所縁とし、又は香を所縁とし、又は味を所縁とし、又は觸を所縁とし、又は法を所縁とし〔て起る〕憂倶瞋恚相應の不善心[19]

と云って、無行の語は出していない。この心が色等の六所縁に對して起ることは右の文によって知られるのである。

清淨道論や入阿毘達磨論は二種の瞋恚心について

そは鋭利なると遲鈍なると〔の心〕をもって殺生等を行ふ時に起ると知るべし。[20]

と云っているから、瞋恚心は怒って生物を殺したり、打擲したり、傷つけたり、喧嘩・惡口したり、怨恨・嫉妬したりする場合に生ずるものであることが知られる。瞋恚は欲界のみに存し、色界・無色界には存しないとされるから、瞋恚心も欲界のみに起るのである。また欲界の煩惱を全断しない一切の欲界凡夫および須陀洹・斯陀含にはこの心が生起することがあり、阿那含・阿羅漢には起ることがないとされる。

(10) 憂倶瞋恚相應有行心 (Domanassasahagata-paṭighasampayutta-sasaṅkhāra-citta)

第十不善心を法集論は

色を所縁とし、……又は法を所縁とし〔て起る〕憂倶瞋恚相應有行なる不善心(21)

と云っている。前の心が無行であったのに對して、この心は有行であるから、他人が加えた無禮を他から刺激されて思い起し、または自ら他人の無禮を追憶して、これを怒る者に起る心である。この心が阿那含道によって全斷される等のことは前心と同様である。

(11) 捨倶疑相應心 (Upekkhāsahagata-vicikicchāsampayutta-citta)

第十一・第十二の不善心は愚癡心と云われる。もっとも一切の不善は愚癡無明をもって根本としているのであるから、前の十不善心にもすべて愚癡は存在しているのであるけれども、それらの場合には貪欲とか瞋恚とかいう特徴ある不善因が含まれているから、それらの特徴に從って貪欲心とか瞋恚心とか呼ばれたのである。ところがこの第十一・第十二の二心には愚癡因のみがあって、貪欲・瞋恚等は存しないから、この二心のみが愚癡心と云われる。この意味の愚癡心にも實際には種々のものがあるはずであるけれども、今はその代表的な型として、疑相應と掉擧相應との二心のみが説かれていると見るべきであろう。

まず第十一の疑相應心を法集論は

色を所縁とし、又は聲を所縁とし、又は香を所縁とし、又は味を所縁とし、又は觸を所縁とし、又は法を所縁とし〔て起る〕捨倶疑相應の不善心(22)

と云っている。ここに云う疑とは普通の疑問や疑惑ではなくして、不善としての疑であり、それは佛陀や聖敎や、正しい因果や縁起の道理等に對する疑惑を指すのである。このような疑惑は正しい道理を諦見する須陀洹道によって捨斷されるから、この心は諸聖者には起ることなく、一切の凡夫には起る可能性があるとされる。

（12） 捨俱掉擧相應心（Upekkhāsahagata-uddhaccasampayutta-citta）

第十二不善心を法集論は

色を所緣とし、……又は法を所緣とし〔て起る〕捨俱掉擧相應の不善心(23)

と云っている。この心は心が靜止せずして散亂している場合に起るものである。この掉擧は普通の倫理道德の上からすれば惡德というほどのものではないけれども、宗敎的に見れば修道の障碍となるものであるから、不善煩惱とされる。そして掉擧は阿羅漢道によって始めて全斷されるから、この掉擧心は阿羅漢以外の一切の聖者・凡夫に起ることがあるとされる。

一切の不善心は右の十二種に區分されるが、これは單なる型としての數にすぎないのであって、實際には不善煩惱が存在するだけの不善心がありうるわけである。例えばこれを貪欲心について云うならば、貪欲心は八種に區分され、その中には惡見と相應するものと相應しないものとがあるが、惡見相應のものは具體的に考察すれば邪見・見取・戒禁取・有身見・邊執見等のいずれかと相應するもの、乃至六十二見のいずれかと相應するもの等となり、また惡見不相應の貪欲心は欲貪・色貪・無色貪のいずれかと相應するものに分かれ、さらに欲貪相應のものは斯陀含に起るもの、須陀洹に起るもの、欲界天に起るもの、人間界に起るもの、諸惡趣に起るもの等種々に異なっており、同樣に色貪・無色貪相應のものも阿那含に起るもの、斯陀含に起るもの、須陀洹に起るもの、凡夫善人に起るもの、惡人に起るもの等それぞれ異なっている筈である。このように觀察すれば、貪欲心だけでも無數となるであろう。故に不善煩惱心を具體的に數えたならば數えきれないほどの多數となるであろうけれども、今はそれらが十二種という型に分類され

ているのである。

この十二心がいかなる場合に捨斷され、いかなる有情に起るものであるかは、各心の項で一應説明したのであるが、典據を擧げてこれを再説するならば、まず法集論註には

> 須陀洹道によりては四の見相應〔貪欲心〕と疑倶〔心〕との五心が捨斷せらる……。斯陀含道によりては四の見不相應〔貪欲心〕と二の瞋倶〔瞋恚心〕との六心〔中より〕麁なる欲貪と瞋恚とが捨斷せらる。阿那含道によりては以上の六心〔中より〕細なる欲貪と瞋恚とが捨斷せらる。阿羅漢道によりては四の見不相應〔貪欲心〕と掉擧倶〔心〕との五不善心が捨斷せらる。[24]

とあるが、諸心が全斷される場合のみを云えば、須陀洹道で四の見相應貪欲心と疑相應心との五心が捨斷せられ、阿那含道で二の瞋恚心が捨斷せられ、阿羅漢道で四の見不相應貪欲心と掉擧相應心との五心が捨斷せられるのである。清淨道論はこのことを端的に

> 不善心生起において、四の見相應と疑相應との五は初智の所斷なり。二の瞋恚相應は第三智の所斷なり。餘〔の五〕は第四智の所斷なり。[25]

と説いている。これらの説によって、十二不善心がいかなる階位の有情にまで起りうる可能性があるかをもただちに知りえられるであろう。

つぎに十二不善心と報果の有無とについて一言しておきたい。元來善・不善は好・不好の果をもたらすべきものと定義されているから、十二不善心も當然不好の果をもたらすものであるけれども、惡趣に生れる結生の異熟をもたらすものは十一不善心のみであって、掉擧心は結生をもたらさないとされる。十一不善心から結果する結生心は、惡趣有情の結生心をなす不善異熟意識界（一九）である[26]――この點に關する詳細は後の第六章で説明されるであろう――。

つぎに掉擧心は何故に結生を引かないかと云えば、攝阿毘達磨義論の註疏によれば、次の如くである。[27] まず十二不善心を見所斷・修所斷によって區別すれば、惡見相應の四貪欲心と疑相應心との五は見所斷であって須陀洹道で斷ぜられ、惡見不相應の四貪欲心と二の瞋恚心との六は見修所斷であって須陀洹道乃至上道において斷ぜられ、掉擧心のみは修所斷であって阿羅漢道で斷ぜられるのである。[28] ところが惡趣の結生を生ぜしむべき不善業はすでに須陀洹道（見道）において捨斷され、從って聖者位に入れば決して惡趣に生ずることがないとされるのである。そこで須陀洹道によって斷ぜられる見道所斷の不善煩惱のみが惡趣の因となるから、修所斷の不善心である掉擧相應心は惡趣の因とならないのである。もし掉擧心が惡趣の結生をもたらすとすれば、掉擧心をいまだ斷じていない有學の聖者が惡趣におちるということになり、これは聖者は惡趣に墮せずという尼柯耶・阿含等の説と反することになる。故に掉擧心は決して結生を取ることがないとされる。[29]

（1） Dhs. p. 75.
（2） VM. p. 454; Abhav. p. 6.
（3） DhsA. p. 247.
（4） Dhs. p. 80.
（5） VM. p. 454; Abhav. p. 6.
（6） DhsA. p. 255.
（7） Dhs. p. 80.
（8） VM. p. 454; Abhav. p. 6.
（9） DhsA. p. 255 f.
（10） Dhs. p. 81.
（11） VM. p. 454; Abhav. p. 6.
（12） DhsA. p. 256.
（13） Dhs. p. 81.
（14） DhsA. p. 256.
（15） VM. p. 454; Abhav. p. 6.
（16） Dhs. p. 82.
（17） Ibid.
（18） Ibid. p. 83.
（19） Ibid.
（20） VM. p. 454; Abhav. p. 6.

（21）Dhs. p. 85.　（22）Ibid.
（23）Ibid. p. 86.　（24）DhsA. p. 234.
（25）VM. p. 685. なお清浄道論の類書である漢譯解脱道論巻一二（大正三二・四六〇ｃ）にも同様の趣旨のことがつぎのようにのべられている。
四見相應心起、與レ疑共起心起、以二須陀洹道一滅。二〔憂〕共起心起、以二二道一成レ薄、以二阿那含道一無レ餘滅。四見不相應心起、及與レ調共起心起、以二三道一成レ薄、以二阿羅漢道一無レ餘滅。
（26）VM. p. 531; DhsA. p. 261.
（27）AbhsaṅgṬ. (Siamese Edition) p. 174 f. なお VMṬ. (Siamese Edition) III, p. 265 ff. 參照。
（28）Cf. Dhs. p. 237.
（29）なお AbhsaṅgṬ. p. 177 には Buddhadatta は掉擧心には聖者に存するものと凡夫に存するものとの二種があって、凡夫の掉擧心は結生を引くと主張するけれども、これは正説とすべきでないと云っている。

第三節　七不善異熟心 (satta akusalavipāka-cittāni)

不善異熟心とは過去の不善業の報として得られた異熟心である。故に法集論はこの不善異熟心のすべてに「不善業を行い積みたるが故に〔生じたる〕異熟」(akusalassa kammassa katattā upacitattā vipāka) という句を附しているのである。不善異熟が設定された最初の動機はおそらくこのような意味のものであったであろう。註釋書時代の説明を見るに、清浄道論のある場所[1]には、この七不善異熟は十二不善心から業縁等によって生じたものであるとされているのみで、それ以上の詳説はなされていない。ただその中の不善異熟意識（一九）だけは過去世の惡業の果として

得られた惡趣の結生心である。その他の六心は必ずしも惡業の報として一定の有情に定存するものではなく、認識の場合に面前に現われた對境のいかんによって、いかなる有情にも生ずるとされるようである。即ち、後の第六章において詳説されるように、不好（aniṭṭha）または不好中（aniṭṭhamajjhatta）の所縁が現われると、不善異熟の前五識等が生ずるとされるのである。

以上で不善異熟がいかなる意味のものであるかをのべたが、つぎに七不善異熟心の一々を考察して見たい。まず前五識を一括してのべることにする。

（13） 捨倶不善異熟眼識（Upekkhāsahagata-akusalavipāka-cakkhuviññāṇa）

（14） 捨倶不善異熟耳識（Upekkhāsahagata-akusalavipāka-sotaviññāṇa）

（15） 捨倶不善異熟鼻識（Upekkhāsahagata-akusalavipāka-ghānaviññāṇa）

（16） 捨倶不善異熟舌識（Upekkhāsahagata-akusalavipāka-jivhāviññāṇa）

（17） 苦倶不善異熟身識（Dukkhasahagata-akusalavipāka-kāyaviññāṇa）

不善異熟の前五識をば、法集論は

> 不善業を行ひ積みたるが故に〔生じたる〕――色を所縁として〔生じたる〕――捨倶の異熟眼識、……――聲を所縁として〔生じたる〕――捨倶の異熟耳識、……――香を所縁として〔生じたる〕――捨倶の異熟鼻識、……――味を所縁として〔生じたる〕――捨倶の異熟舌識、……――觸を所縁として〔生じたる〕――苦倶の異熟身識[2]

と云っている。この前五識の中、眼識・耳識・鼻識・舌識の四は何故に捨受のみであり、身識は何故に苦受のみであるかについては、すでに第一章第三節第四項五受門においてのべた通りである。さらに前五識の染汚・三性・界繫等

に關する諸部派の異説もすでに第一章第三節に論じた。これら前五識が認識作用においていかなる役目をはたすものであるか、それは他部派の前五識といかに相違しているものであるかについては第六章の心作用論に詳説されるであろう。

(18)　捨倶不善異熟意界（Upekkhāsahagata-akusalavipāka-manodhātu）領受心

この心は法集論では

不善業を行ひ積めるが故に〔生じたる〕――色を所縁とし……又は觸を所縁とし〔て生じたる〕――捨倶異熟意界[3]

とされているから、それが色・聲・香・味・觸の中のいずれかを所縁として起るものであることを知ることができるけれども、いかなる場合に起っていかなる作用をなすものであるかは不明である。註釋時代以後の諸書によれば、この心は不善異熟の眼識等の前五識の直後に起って、眼識等によって一應把握された所縁を領受するものであるとされている。故にこの心は普通に領受心（sampaṭicchana-citta）とか領受意界（sampaṭicchana-manodhātu）とか呼ばれている。なお善異熟意界（二五）参照。

(19)　捨倶不善異熟意識界（Upekkhāsahagata-akusalavipāka-manoviññāṇadhātu）推度心

法集論にはこの心は

不善業を行ひ積みたるが故に〔生じたる〕――色を所縁とし……又は法を所縁とし〔て生じたる〕――捨倶異熟意識界[4]

とされて、それが色乃至法の六所縁に對して作用することが示されているけれども、いかなる場合に起っていかなる作用をなすものであるかは説かれていない。註釋時代以後の諸書では、この心は五つの場合に作用することがのべられている。掉擧心を除いた十一の不善心は前述のように惡趣の結生をひき起すのであるが、その惡趣の結生心となる

のはこの心である。悪趣有情はこの心によって結生すれば、それ以後死に至るまで、その有情はこの心をもって基礎心となすのである。この基礎心は表面的の意識作用が生じない場合、即ち無意識状態の場合に潜在心として現われるもので、この場合の潜在心を有分識という。またこの悪趣有情が死ぬ時にも、この心は死心として作用するのである。このように、この心は悪趣有情の結生・有分・死の三作用をなすのであるから、悪趣有情の生涯を通じての根本基礎心をなすと云うことができるであろう。さらにこの心は一般有情の認識作用の場合に、前の不善異熟意界（一八）による領受作用の直後に、意界によって領受された所縁を推度し考察する推度作用をなすのである。また推度作用について、他の心によって確定・速行（業）の作用が行なわれ、そのつぎに再びこの心によって彼所縁（tadārammaṇa）作用が行なわれるのである。彼所縁作用とは、速行作用によって善悪の業がなされた場合に、その業を保持存續させる作用である。これらの心作用に關する詳細は第六章に譲ることにするが、とにかく、この不善異熟意識界は前にのべた悪趣有情の結生・有分・死の三作用のほかに、一般有情の推度・彼所縁の二作用を行ない、一心で五種に作用するとされる。その中でも推度作用がこの心の最も特徴的のものであるから、この心は普通に推度意識界（santīraṇa-manoviññāṇadhātu）とか推度心（santīraṇa-citta）とか呼ばれる。法集論註および入阿毘達磨論はこの心についてつぎのようにのべている。

而して茲に〔この心は〕十一種の不善心によりて業が行はれたる場合に、業・業相・趣相の何れかを所縁となして、四悪趣への結生〔心〕となりて異熟す。第二時分（結生直後の刹那）以後、一生涯、有分〔心〕となりて〔異熟す〕。不好・不好中を所縁とせる〔不善異熟の前〕五識〔による認識〕過程においては推度〔心〕となりて〔異熟す〕。〔眼乃至意の〕六門〔作用〕においては彼所縁〔心〕となりて〔異熟す〕。死時には死〔心〕となりて〔異熟す〕。斯く五處にて異熟す。(5)

右の文は以前の説明によってほぼ了解されるであろう。なお捨俱善異熟意識界（二七）參照。

（1） VM. p. 557.　（2） Dhs. p. 117 f.
（3）（4） Ibid. p. 119.　（5） DhsA. p. 293; Abhav. p. 11 f.

第四節　八善異熟無因心 (aṭṭha kusalavipākâhetuka-cittāni)

この善異熟無因心は前節所說の不善異熟心に對應するものである。ただこの場合には意識界に喜俱・捨俱の二心があるために、前の場合よりも一心增して八心となっており、その他の點は不善異熟が善異熟となっただけの相違にすぎない。故に前節と本節とは彼此參看さるべきものである。

（20） 捨俱善異熟眼識 (Upekkhāsahagata-kusalavipāka-cakkhuviññāṇa)

法集論はこの心を

　欲界善業を行ひ積みたるが故に〔生じたる〕――色を所緣とし〔て生じたる〕――捨俱異熟眼識[1]

と云っている。即ち過去において欲界の善業を行なった結果として、色を認識する場合に起る眼識である。いかなる因果關係によって欲界善業から眼識が異熟するかの具體的說明は、不善業から不善異熟の眼識等が異熟する場合と同じく、諸論著に明示されていない。法集論註・淸淨道論・入阿毘達磨論はこの眼識を定義說明して

　眼識は眼に依止せる（眼前に現はれたる）色を識知するを特相とす。色を所緣とするを作用とす。色に面前せる狀態を現狀とす。色を所緣とする唯作意界の離去を直接因とす。[2]

としている。右の文については多少補足的説明を加える必要がある。

元來註釋書時代以後のパーリ佛敎では、ある事柄を定義説明するのに、多くその特相（lakkhaṇa）・作用（rasa）・現狀（paccupaṭṭhāna）・直接因（padaṭṭhāna）の四方面をもってせられた。特相とは自性または一般性を指し、作用とは作用または功能を指し、現狀とは行相が現前している狀態または結果が現存している狀態を云い、直接因とはそのものを生ぜしめた直接原因で、そのものに直接先行するものを云うのである。(3) このように四方面からする定義法はパーリ佛敎固有のものであるが、瑜伽行派で自性（svabhāva）および業（karma）の二方面から定義するのは、(4) パーリの特相および作用の二者に類似している。

前掲の眼識定義の引用文はこの四方面からの定義法によって説明されているのである。その中、最初の三方面からの定義は明瞭であろう。ただ最後の「色を所縁とする唯作意界の離去を直接因とす」ということは、パーリ佛敎敎理になれていない者には不明であろうから、一應の説明を加えるであろう。パーリ佛敎によれば、眼識による認識が起る時には、眼前に所縁（對象）が現われると、眼識に對して注意を喚起させる五門引轉作用の唯作意界（二九）がまず起り、これが開導依（等無間縁）となって眼識が起るのである。かくて五門引轉の唯作意界が滅することが、眼識の生ずる直接因となるわけである。故に「色を所縁とする唯作意界の離去を直接因とす」と説かれている。これらの認識作用に關しては第六章に詳説されるであろうから、そこを參照せられたい。

（21） 捨俱善異熟耳識（Upekkhāsahagata-kusalavipāka-sotaviññaṇa）

（22） 捨俱善異熟鼻識（Upekkhāsahagata-kusalavipāka-ghānaviññāṇa）

（23） 捨俱善異熟舌識（Upekkhāsahagata-kusaluvipāka-jivhāviññāṇa）

（24）　樂俱善異熟身識（Sukhasahagata-kusalavipāka-kāyaviññāṇa）

善異熟の耳・鼻・舌・身識を法集論は

欲界善業を行ひ積みたるが故に〔生じたる〕――聲を所緣として〔生じたる〕――捨俱異熟耳識、……――香を所緣として〔生じたる〕――捨俱異熟鼻識、……――味を所緣として〔生じたる〕――捨俱異熟舌識、……觸を所緣として〔生じたる〕――樂俱異熟身識(5)

と云っている。善異熟の前五識の中で眼等の四識が何故に捨受のみと相應し、身識は何故に樂受のみと相應するかについては、すでに第一章第三節第四項の五受門において說明した通りである。法集論註・淸淨道論・入阿毘達磨論はこの四識を定義說明して

耳・鼻・舌・身識は耳等に依止せる（所緣となれる）聲等を識知するを特相とす。聲等をば所緣とするを作用とす。聲等に面前せる狀態を現狀とす。聲等を所緣とする唯作意界の離去を直接因とす(6)。

とのべている。この文の意味は前の眼識の定義說明によって知らるべきである。

（25）　捨俱善異熟意界（Upekkhāsahagata-kusalavipāka-manodhātu）領受心

法集論はこの心を

欲界の善業を行ひ積みたるが故に〔生じたる〕――色を所緣とし……又は觸を所緣とし〔て生じたる〕――捨俱異熟意界(7)

と言っている。法集論註・淸淨道論・入阿毘達磨論はこの心を定義說明して

意界は眼識等の直後に色等を識知するを特相とす。色等の領受を作用とす。同じく〔領受の〕狀態を現狀とす。眼識等の離去を直接因とす(8)。

とのべている。この意界は善異熟の眼識等の前五識の直後に、前五識によって認識された所縁を領受する領受作用を營なむものであって、普通に領受心とか領受意界とか稱せられることは、不善異熟の意界の項で説いた所によって知られるであろう。不善異熟の意界が不善異熟の前五識の直後に生ずるのに對して、善異熟の意界は善異熟の前五識の直後に生ずるのである。なお領受意界と認識作用全體との關係については第六章の心作用論において詳説されるであろう。

（26）　喜倶善異熟無因意識界（Somanassasahagata-kusalavipāka-ahetuka-manoviññāṇadhātu）推度心

法集論はこの心を

> 欲界善業を行ひ積みたるが故に〔生じたる〕——色を所縁とし、……又は法を所縁として〔生じたる〕——喜倶異熟意識界(9)

とのべている。故にこの心は色等の六所縁のいずれかを所縁とすることが知られるけれども、それがいかなる場合にいかなる作用をなすものであるかは明らかにされていない。法集論註はこの心の作用を

> 〔そは〕二處に異熟す。卽ちそは〔眼等の〕五門において、善異熟の眼識等の直後に〔生ぜる〕異熟意界がその〔眼識等の〕所縁を領受し已りて滅したる後、その同じ所縁を推度する作用をなしつつ五門に在りて異熟す。また〔眼乃至意の〕六門において、強大なる所縁に對して彼所縁〔心〕となりて異熟す(10)。

と説き、また淸淨道論も

> 〔この心は〕專ら好所縁に對して起る自性あるが故に喜相應にして、五門においては推度〔心〕として、速行の後には彼所縁〔心〕として起るが故に、二處〔に作用する〕なり(11)。

という説をなしている。これらの説によれば、この心は推度作用と彼所縁作用との二作用を營なむものである。推度

作用とは前五識による認識作用が五門引轉—前五識—領受—推度—確定—速行（善惡業等）—彼所緣というように作用する中の第四番目である。卽ちまず所緣が面前に現われると、それを認識せしむべく注意を喚起する作用をなす五門引轉の作用が唯作意界（二八）によって行なわれ、注意が喚起させられて前五識のいずれかが生じ、そのつぎに異熟意界（一八、二五）が領受作用をなし、その後に無因異熟意識界（一九、二六、二七）が推度作用をなすのである。推度（santīraṇa）とは前五識によって把取せられ、異熟意界によって領受せられた所緣をば、それが何であるかを判斷する作用である。この推度作用を行なうのは、前にのべた不善異熟の意識界と善異熟無因の喜俱・捨俱の二意識界との三心中のいずれかである。不善異熟の前五識等に續いては、不善異熟の意識界（一九）が推度作用を行ない、善異熟の前五識等の後には、善異熟の意識界が推度作用をなすのである。また善異熟の場合でも所緣が好ましき（iṭṭha）喜ばしきものである時には、喜俱の意識界（二六）が生じ、捨受をもたらす好中（iṭṭhamajjhatta）の所緣に對しては捨俱の意識界（二七）が推度作用として生ずるのである。

以上で推度作用について一通りの説明をおえたが、つぎには彼所緣作用についても一應の説明を加えておきたい。彼所緣作用とは右に略述した前五識による認識作用繼起の系列における最後のものである。これは前五識（五門）の場合のみでなく、意門（第六識）による心作用の場合にもありうるのである。五門作用の時には五門引轉—前五識—領受—推度—確定—速行—彼所緣という長い經過をたどるのであるが、意門作用の時には意門引轉—速行—彼所緣という短い經過をなすのである。そしていずれの場合にも彼所緣作用は速行作用の直後に行なわれる。この彼所緣作用は五門の場合にも意門の場合にも、その所緣が強大であり明瞭である時にのみ行なわれるのであって、もし所緣が弱小であり不明瞭であった場合には、心作用の經過は彼所緣作用に至る以前に斷絶し落謝するのである。所緣が明確に

認識されて、記憶に殘る時にのみ彼所緣作用があるのであって、彼所緣（tadārammaṇa）とは速行によって意思され、善惡の業が行なわれたものを、その勢力を保持し、記憶等に止めおく作用をなすものである。

この喜倶無因異熟意識界は右の推度と彼所緣との二作用を行なうものであるが、その中、推度作用がこの心の特徴的なものであるから、この心は推度心とか推度意識とかいう名によっても呼ばれている。なおこの心はいかなる條件の下に推度作用や彼所緣作用として生ずるかに關する詳細は第六章に讓ることにしたい。

法集論註・淸淨道論・入阿毘達磨論は無因異熟意識界を定義說明して

無因異熟意識界は六所緣を識知するを特相とす。推度等を作用とす。同じく〔推度等の〕狀態を現狀とす。心基を直接因とす。[12]

とのべている。これは今の喜倶心のみについて云ったものではなく、つぎの捨倶心（二七）にも、また不善異熟の意識界（一九）にもあてはまるのである。右の定義中、「心基を直接因とす」という最後の文のみはそのままでは不明であると思われるから、多少の解說をほどこすであろう。心基（hadaya-vatthu）とはパーリ佛敎のみで立てる色法の一種であって、心の所依をなしている心臟を云うのである。パーリ佛敎によれば、前五識が眼耳等の色法を所依としているように、意界や意識界は心基という色法を所依としているというのである。もっとも無色界には色法がないから、無色界の心には心基がないとされる。

そこで右の定義で「心基を直接因とす」とされているのは、心基が所依となることによってそれらの心が生ずることを云ったものである。この意味からすれば、欲界・色界の一切の意界や意識界はすべて心基を直接因とすると云える。故に右の定義に「心基を直接因とす」とあるのはきわめて一般的のものにすぎないけれども、右の無因異熟意識界は推度・彼所緣の二作用、またはこれに結生・有分・死の三作用を加えた五作用をなすものであって、その一々の

場合における直接因として直前に生起する心をあげることになれば、きわめて複雑であるから、そのいずれの場合にも共通する漠然とした「心基を直接因とす」という定義をなしたものであろう。

（27）　捨倶善異熟無因意識界（Upekkhāsahagata-kusalavipāka-ahetuka-manoviññāṇadhātu）推度心

法集論はこの心を

> 欲界の善業を行ひ積みたるが故に〔生じたる〕——色を所縁とし……法を所縁とし〔て生じたる〕——捨倶異熟意識界(13)

と云っている。前の心が喜倶であったのに對して、この心は捨倶である。そして前の喜倶意識界は推度・彼所縁の二作用を行なったのに對して、この捨倶意識界は推度・彼所縁・結生・有分・死の五作用を行なうのである。この點は不善異熟の意識界（一九）がこの五作用を行なうのと同様である。ただ不善異熟は不善異熟の前五識等の作用の後に推度・彼所縁の作用を行ない、また惡趣有情の結生心・有分心・死心となるのに對して、この心は善異熟の前五識等の作用に續いて推度・彼所縁の作用をなし、また人界における劣有情の結生心・有分心・死心となるという點のみが異なっている。この心が五處に作用することについて、淸淨道論は

> 〔この心は〕好中所縁に對して起る自性あるが故に捨相應にして、推度・彼所縁・結生・有分・死として起るが故に五處〔に作用するもの〕なり(14)

と説き、また法集論註や入阿毘達磨論はさらに詳細に

> 第二〔の意識界〕は五處にて異熟す。云何。先づ人界において生盲・生聾・〔生〕狂・兩性・非男〔女〕が結生を取る時の結生〔心〕となりて異熟す。結生を過ぎて〔後〕、生涯中〔生盲等の〕有分〔心〕となりて異熟す。好中を所縁とせる〔前五識等の〕過程においては推度〔心〕となりて異熟す。强力なる所縁に對しては六門にて彼所縁〔心〕となりて〔異熟す〕。死時には

死〔心〕となりて〔異熟す〕。斯く此等五處にて異熟す。[15]

とのべている。その中、この心がその基礎心である有分心等となるとされている生盲（生れ乍らの盲者）・生聾等は普通の五體完具の人間よりも智性や修道力等において劣っているとされている。この心がいかなる過去の業から結果したかと云えば、これは欲界八善心中の智不相應の四種の二因心（三三、三四、三七、三八）中の劣ったものから異熟したものであるとされる。即ち攝阿毘達磨義論に

二因の劣れる善〔心〕は無因の結生のみを與ふ。[16]

とあるのはそれである。そしてこの心には右の五作用があるけれども、その特徴的な推度作用によって、推度心または推度意識界と呼ばれることは他の無因異熟意識界と同様である。

（1） Dhs. p. 87.

（2） DhsA. p. 262; VM. p. 455; Abhav. p. 9.

（3） DhsA. p. 63. Tesaṁ tesaṁ dhammānaṁ sabhāvo vā sāmaññaṁ vā lakkhaṇaṁ nāma. Kiccaṁ vā sampatti vā raso nāma. Upaṭṭhānâkāro vā phalaṁ vā paccupaṭṭhānaṁ nāma. Āsanna-kāraṇaṁ padaṭṭhānaṁ nāma.

（4） 瑜伽行派における定義の例は後の第四章心所法各論の一々の心所の定義中に揭げられる。

（5） Dhs. p. 89.

（6） DhsA. p. 262; VM. p. 455; Abhav. p. 9.

（7） Dhs. p. 91.

（8） DhsA. p. 263; VM. p. 455; Abhav. p. 9.

（9） Dhs. p. 92.

（10） DhsA. p. 264 f.

（11） VM. p. 455.

（12） DhsA. p. 264; VM. p. 455; Abhav. p. 9.

（13） Dhs. p. 94 f.

（14） VM. p. 455.

（15） DhsA. p. 262; Abhav. p. 10.

（16） Abhsaṅg. p. 24.

第五節　三無因唯作心 (tīṇi ahetuka-kiriyā-cittāni)

欲界十一唯作心の中、八心が有因であり、三心は無因である。三無因心の中で意界と捨倶意識界との二は認識關係の唯作心であり、喜倶意識界は阿羅漢不共の唯作心である。まず認識關係のものから説明して行こう。

（28）　捨倶唯作意界（Upekkhāsahagata-kiriyā-manodhātu）五門引轉心

法集論はこの心をば

色を所縁とし、……又は觸を所縁とし〔て起る〕——善にも非ず、不善にも非ず、また業の異熟にも非ざる——捨倶唯作意界(1)

と説き、それが色等の五所縁のいずれかを所縁として起る唯作意界であることを示しているが、いかなる場合に起り、いかなる作用をなすかについてはふれる所がない。法集論註と入阿毘達磨論とはこの心を説明して

〔この心は〕先づ眼門においては、好・好中・不好・不好中の色所縁の中の何れか〔の所縁〕によりて〔眼〕浄（眼根）が刺戟せられたる時、その所縁を把へて引轉者（注意の喚起者）として〔眼識の〕先行をなし、有分を〔表面心へと〕引轉せしめつつ生起す。耳門等においてもこれに同じ。(2)

としており、また淸浄道論は

意界は眼識等に先行して色等の識知をなすを特相とす。引轉を作用とす。色等に面前せる狀態を現狀とす。有分の斷絕を直接因とす。(3)

と定義説明している。それらの説によって、この心は五門作用である前五識の認識作用が起る場合に、最初に下意識

である有分心に注意を喚起する引轉作用を行なうものであることが知られる。この心が引轉作用を行なった後に眼識等の前五識が生ずるのである。故にこの唯作意界は下意識と表面意識との仲介をなすものである。そしてこの心は五門において仲介作用をなすから五門引轉心（pañcadvāra-āvajjana-citta）とも呼ばれる。五門引轉作用に關する詳細は第六章に讓るであろう。

（29）　捨倶無因唯作意識界（Upekkhāsahagata-ahetuka-kiriyā-manoviññāṇadhātu）意門引轉心

この心は法集論に

> 色を所縁とし、……又は法を所縁とし〔て起る〕――善にも非ず、不善にも非ず、また業の異熟にも非ざる――捨倶唯作意識界[4]

と説かれているが、これだけではそれがいかなる場合に起り、いかなる作用をなすかは不明である。法集論註および入阿毘達磨論はこの心を説明して

> この心は三有における一切の有心の有情に等しく存し、いかなる有心者にも生起せずといふことなし。而してこれが生起するは、五門においては確定〔心〕となり、意門においては引轉〔心〕となる。[5]

とのべ、清淨道論は

> 捨倶無因唯作〔意識界〕は六所縁を識知するを特相とす。五門及び意門において確定・引轉の作用あるを作用とす。同じく〔確定・引轉の〕狀態を現狀とす。無因異熟意識界・有分の何れかの離去を直接因とす。[6]

と定義説明しているが、右の兩引用文は同一の事柄を異なった表現をもって説いているにすぎない。即ちこの心は五門作用における確定作用と意門作用における引轉作用との二作用を行なうものである。確定作用（voṭṭhapana-kicca）

とは五門作用において、心の經過が有分―五門引轉―前五識―領受―推度―確定―速行―彼所緣―有分と作用する場合の確定作用である。これは右の經過で知られるように、無因異熟意識界（一九、二六、二七）による推度作用の直後に起るものである。故に清淨道論に「無因異熟意識界の離去を直接因とす」と云われている。つぎに意門作用における引轉作用とは、意門において心が有分―意門引轉―速行―彼所緣―有分という風に經過する場合の意門引轉である。これは意門による意識が起る場合に、注意を喚起して下意識から表面心へと仲介させる作用である。このような作用があるから、この唯作意識界は意門引轉心（manodvāra-āvajjana-citta）とも呼ばれる。かくて意門引轉作用の場合には、この心は有分心の直後に起るのであるから、前の清淨道論の文に「有分の離去を直接因とす」と說かれているのである。またこの心はあらゆる五門作用において確定心として作用し、あらゆる意門作用において意門引轉心として作用するから、六門によるいかなる心作用が行なわれる場合にも必ず參加するのである。故に前引の法集論註等の文に「この心は三有における一切の有心の有情に等しく存し、いかなる有心者にも生起せずということなし」と說かれているのである。

（30）　喜俱無因唯作意識界（Somanassasahagata-ahetuka-kiriyā-manoviññāṇadhātu）笑起心

以上二心は認識關係のものであったが、この心は阿羅漢不共の唯作心である。法集論はこの心を

色を所緣とし、……又は法を所緣とし〔て起る〕――善にも非ず、不善にも非ず、また業の異熟にも非ざる――喜俱唯作意識界(7)

と云っているが、それがいかなる場合に起り、いかなる作用をなすものであるかを明らかにしていない。法集論註はこの心の起る場合を說明して

この心は他〔の凡夫・有學〕には共有せられず、漏盡者にのみそれぞれ六門において得らる。卽ち眼門においては適當なる處を見て、漏盡者がこの心によりて喜悅す。耳門においては、〔漏盡者が〕寶店に至り、貪心ある多くの人々が大聲を發するを〔聞いて〕、「斯の如き貪愛を我は旣に捨斷せり」と考へて、この心によりて喜悅す。鼻門においては香華を塔廟に供養して、この心によりて喜悅す。舌門においては好味の食物を得て〔他人にも〕頒與し、〔それを〕食しつゝ「實に我は喜ばしきことをなせり」と考へて、この心によりて喜悅す。身門においては「我は〔比丘の〕務めを完遂せり」と考へて、この心によりて喜悅す。以上は先づ五門において得らるるものなり。次に意門においては過去・未來に關して〔この心が〕生起す。卽ちヂョーティパーラ學童・大天王・黑苦行者等の時に行ひたる〔所作の〕理由を顧念しつつ、如來が笑を現はしたまへり。而してそは宿住智・一切知智の作用なり。其等二智の作用せし後に、この心が笑ひつつ生起す。「未來においてタンティッサラ〔辟支佛〕・ムティンガッサラ辟支佛あるべし」とて〔如來は〕笑を現はしたまへり。そは未來分智・一切知智の作用なり。而して其等〔二〕智の作用せし後に、この心が笑ひつつ生起す。(8)

とのべている。また淸淨道論はこの心を定義說明して

喜俱無因唯作〔意識界〕は六所緣を識知するを特相とす。諸阿羅漢に醜異の事物に對して笑を生起せしむるを作用とす。同じく〔笑の生起の〕狀態を現狀とす。一向に心基をもつて直接因とす。(9)

とのべ、また入阿毘達磨論はこの心について

喜俱唯作意識界は六門における醜異の所緣に對して漏盡者のみに笑を生起せしむるものとして、必ず〔心〕基を有して生起す。(10)

と云って、淸淨道論と大體同一の說をなしている。右の三書の說の中、法集論註が、この心は六門において心を滿足せしめるような所緣に對して生起するように說いているのに對して、淸淨道論と入阿毘達磨論とは、六門における醜異（anujāra）の所緣に對してこの心が起ると云っているのは、多少その說に相違があるようである。淸淨道論の註

疏には「醜異とは骨鎖・餓鬼の姿等、またはその他の芳ばしからざる事物なり」と説明され、また「この心は笑起〔心〕と云はる。そは他に笑を起さしむる心なきが故には非ず——蓋し、其他に凡夫等に適宜に笑を起さしむる十二の喜倶欲界善〔心〕・不善〔心〕・唯作心あればなり——。但だこの心は觀察の慧なく、〔欲界の〕小なる芳ばしからざる所緣に對して阿羅漢にのみ喜を生起せしめて起る。」[11]と云われている。右の文からすれば、この心は阿羅漢に普通の笑いを起させるものではなくして、欲界における特異の所緣に對して阿羅漢が笑いを起す場合の心であることが知られる。この心が一般の笑いを起させるものと異なっているために、とくにこの心は笑心（hasana-citta）または笑起心（hasituppāda-citta）と呼ばれる。

因みに有情に笑いを起させる心には、右の笑起心のほかに十二の喜倶心がある。即ち十二不善心における四つの喜倶貪欲心と、欲界八善心中の四つの喜倶心と、欲界有因八唯作心中の四つの喜倶心とである。この中、阿羅漢には唯作心のみが起り、凡夫には善・不善の八心が起り、有學には右の八心から喜倶惡見相應の二心を除いた六心が笑いを起すものとされるのである。これらの關係は法集論註および入阿毘達磨論にも

〔笑を起さしむる心に〕十三あり。凡夫は四の喜倶善〔心〕と四の〔喜倶〕不善〔心〕との八心をもつて笑ふ。有學は四の喜倶善〔心〕と二の喜倶惡見不相應不善〔心〕との六心をもつて笑ふ。漏盡者は五の喜倶唯作〔心〕をもつて笑ふ。[12]

と説かれている。

（1）Dhs. p. 120.
（2）DhsA. p. 294; Abhav. p. 13.
（3）VM. p. 456.
（4）Dhs. p. 122.
（5）DhsA. p. 295; Abhav. p. 13.
（6）VM. p. 457.

(7) Dhs. p. 120 f.

(8) DhsA. p. 294 f.

(9) VM. p. 457.

(10) Abhav. p. 13.

(11) VMṬ. (Siamese edition) III, p. 87.

(12) DhsA. p. 295; Abhav. p. 13.

第六節　八欲界善心 (aṭṭha kāmâvacara-kusala-cittāni)

欲界善心には喜倶のものと捨倶のものとがあり、それらはさらに智相應と智不相應とに區分されて四種となり、この四種に各〻無行と有行とがあるから八種とされる。そして欲界善心は欲界における福善である布施・持戒・欲界定等を行なうものであり、これらの欲界善業によって欲界天や人間等の善趣の報が得られるとされている。今その八善心の一々について説明すればつぎの如くである。

（31）　欲界第一善心、喜倶智相應無行心（Somanassasahagata-ñāṇasampayutta-asaṅkhāra-citta）

この心は法集論では八十九心中の最初に説かれているが、そこでは

色を所縁とし、又は聲を所縁とし、又は香を所縁とし、又は味を所縁とし、又は觸を所縁とし、又は法を所縁とし〔て起る〕喜倶智相應の欲界善心(1)

とされている。この文面からは、この心が六所縁のいずれかによって起る欲界善心であることは知られるが、それがいかなる場合にいかなる作用をなすものであるかは不明である。清淨道論および入阿毘達磨論によれば、この心は

施物の受者等が得られ、又は他の喜の因あるに由りて、大いに心喜び、「施あり」等の方法によりて説かれたる正見を先とな

し、澁ることなく、他より慫慂せらるることなくして、施等の諸福善を行ふ時、彼の心は喜俱智相應無行なり。(2)

と説明されている。即ちこの心は欲界の施・戒・修（禪定）等の善業をば、身・口・意の三方面から、智慧をもって自律的に喜びつつ行なう時に、六所緣のいずれかに對して起るものである。法集論註にはこの心についてきわめて詳細な説明がほどこされている。(3)今その梗概だけを示すならば、まずこの心が六所緣に對して起るということは、過去・現在・未來の眼等の六所緣のいずれかを所緣として起るものであって、必ずしも現在所緣に對してのみ起るものではない。五門作用によって過去の刹那に認識された色聲等が後に意門によって認識され思惟される場合にも、また過去の經驗として憶念される場合にも、または未來の色聲等を想念する場合にも、この心は起りうるとされる。そして色聲等の六所緣が意門によって認識思惟されてこの心が起る場合には、それは欲界に屬する戒・定・慧の三種として、しかもそれらは身・口・意の三業として現われるのである。

いかにしてそれが善心として起るかと云えば、好適なる住所に住し、善人に親近し、妙法を聽聞し、宿作の福善がある等のために如理思惟が起るからであるとされる。またこの心が喜俱となるのは、所緣が好ましいものであり、その人が信多く見清淨にして〔所緣の〕功德を見るからである。また佛隨念・法隨念・僧隨念・戒隨念・捨隨念・天隨念・寂止隨念等を行ない、麁惡なる人を避けて善妙なる人に交わり、信樂さるべき經典を觀察する等によっても喜受が起るとされる。つぎにこの心が智相應であるのは、智を得べき業を過去において行ない、現在にかかる生をうけ、根を成熟させ、煩惱を遠離しているがためであり、また知らないことは他によく質問し、諸根均等の行道をなし、惡慧の人をさけ、有慧の人に親近し、深智所行の境を觀察する等のためであるとされる。かくてこの心は施所成・戒所成・修所成の種々なる欲界善業をば、身・口・意の三業として行なうのである。以上にのべた善心・喜俱・智相應等

については他の欲界善心の場合にも同様に知らるべきであるから、後の心では一々その説明を加えないことにする。

（32） 欲界第二善心、喜倶智相應有行心（Somanassasahagata-ñāṇasampayutta-sasaṅkhāra-citta）

法集論はこの心を

色を所縁とし、……又は法を所縁とし〔て起る〕喜倶智相應有行なる欲界善心(4)

と説いている。淸淨道論と入阿毘達磨論とはこの心について

上述の〔第一善心の〕如くにして大いに心喜び、正見を先となすと雖も、寬捨等なくして〔施捨等を〕澁り、又は他より慫慂せられて〔施等の福善を〕行ふ時には、彼の心は〔喜倶智相應〕有行なり。(5)

とのべている。卽ちこの第二善心は第一善心と同様な場合に同様な作用をなすものとして起るのであるが、ただそれは有行であるから他律的に起るという點が異なっている。法集論註も他の例をもってこの心をつぎのように詳說している。

茲に邊鄙の精舍に住せる比丘が、〔遠く離れたる〕塔廟の庭を掃除すべき時間、長老に侍仕すべき時間が來りたる時、又は說法を聽聞すべき日が來りたる時、「行きて歸り來ることは極めて遠かるべければ、我は行かじ」と考へ、更に「比丘が塔廟の庭〔の掃除〕、長老への侍仕、又は聽法に行かざるは不適當なり。我は行かん」と再考して行く。彼が自己の努力によりて、又は他人より務めを果さざるの過患と務めを果すの功德とを示され敎誡せられ、又は强制的に「いざ、これを行へ」とて作さしめられつつある者に生起せる善心は有行なるによりて他律的に生起せるものと言はる。(6)

（33） 欲界第三善心、喜倶智不相應無行心（Somanassasahagata-ñāṇavippayutta-asaṅkhāra-citta）

この心は法集論に

色を所縁とし、又は聲を所縁とし、又は香を所縁とし、又は味を所縁とし、又は觸を所縁とし、又は法を所縁とし〔て起る〕喜倶智不相應なる欲界善心[7]

と説かれているが、これがいかなる場合にいかなる作用をなすものであるかは明示されていない。ただ第一善心が智相應であったのに對して、これは智不相應とされているから、第一善心よりも智がかけていることは知られる。この心は智慧の發達しない幼兒等に生ずるものであるとされている。卽ち法集論註によれば

こ〔の心〕は幼童が比丘を見て、「この人は我が長老なり」とて禮拜する時に、また同様に塔廟を禮拜し、説法を聽聞する時等に生起すと知るべし[8]。

とあり、淸淨道論や入阿毘達磨論にはつぎのように説明されている。

親戚の人々（父母等）の〔布施等の〕行爲を見慣れたる幼童が諸比丘を見て喜を生じ、直ちに手に持てる何物かを〔諸比丘に〕布施し、又は禮拜をなす時、第三の〔喜倶智不相應無行〕心生起す[9]。

（34）　欲界第四善心、喜倶智不相應有行心（Somanassasahagata-ñāṇavippayutta-sasaṅkhāra-citta）

法集論はこの心を

色を所縁とし、……又は法を所縁とし〔て起る〕喜倶智不相應有行なる欲界善心[10]

と説いている。この心は有行とされているから、前の第三善心よりも弱い他律的のものであることが知られる。故に法集論註はこの心を説明して

父母が幼童の頭を抑へて塔廟等を禮拜せしむる時、幼童は自ら〔禮拜の〕欲求を有せるに非ずと雖も、大いに喜びて禮拜す。斯の如き時にこ〔の心〕は得らるると知るべし[11]。

とのべ、また清浄道論や入阿毘達磨論はつぎのように説明している。

「布施せよ」、「禮拜せよ」と親戚の人々（父母等）によりて慫慂せられて斯の如く行ふ時には第四の〔喜俱智不相應有行心〕が生起す。[12]

（35）欲界第五善心、捨俱智相應無行心（Upekkhāsahagata-ñāṇasampayutta-asaṅkhāra-citta）
（36）欲界第六善心、捨俱智相應有行心（Upekkhāsahagata-ñāṇasampayutta-sasaṅkhāra-citta）
（37）欲界第七善心、捨俱智不相應無行心（Upekkhāsahagata-ñāṇavippayutta-asaṅkhāra-citta）
（38）欲界第八善心、捨俱智不相應有行心（Upekkhāsahagata-ñāṇavippayutta-sasaṅkhāra-citta）

第五乃至第八の四善心は捨受相應であるということ以外では、すべて第一乃至第四の四善心にそれぞれ相似しているのである。従って各論書ではこの四善心はきわめて簡略に説明されているので、今もこれを一緒にして紹介することにしたい。まず法集論はこの四心をば

色を所縁とし、……又は法を所縁とし〔て起る〕捨俱智相應なる欲界善心、……捨俱智相應有行なる〔欲界善心〕、……捨俱智不相應なる〔欲界善心〕[13]、
色を所縁とし、……又は法を所縁とし〔て起る〕捨俱智不相應有行なる欲界善心[14]

と云っている。また法集論註では

こ〔の第五善心〕は所縁に對して中庸（捨）であり、またこれには甄別の智あり……。第六・第七・第八〔善心は〕第二・第三・第四〔善心〕において説けるが如しと知るべし。[15]

と簡單に説明されており、また清淨道論や入阿毘達磨論でもつぎのように説かれている。

施物を受くべき人等が得られず、又は諸の他の喜の因の存せざるに由りて、〔前の四善心の如き〕四項において喜なき時には、餘の四つの捨俱〔心〕生起す。[16]

以上欲界善心は八種に區分されるが、上述の説明によってこの八善心はその善の程度にきわめてはなはだしい高低の差があることが知られるであろう。例えば第一善心は智慧の高い人に、自律的に生起する眞の善心であるのに對して、第二善心は他律的に他から生起させられる善であるから、第一善心よりも善としての價値は少いものであると見なければならない。さらに第三善心は智慧の缺如した幼童に起り、善の善なるゆえんをも知らずして、模倣的に善を行なうものであるから、第二善心よりもさらに程度の低いものであり、第四善心に至っては無智にして他から勸められて行なう善であるから、すでにそれは善の名にすら價しないようなものである。第五乃至第八の善心についても右と同様に云えるのである。かくて善の善たるゆえんを知り、自らの智慧と所信とに基づいて行なわれる眞の善は第一・第五の二心のみであると云えるであろう。故に色界定・無色界定・神通・無漏定等に入る豫備的禪定としての欲界定や、聖道に入る直前における無常・苦・無我等の觀察は多くこの二心のいずれかによって行なわれるのである。また佛隨念・法隨念・僧隨念・捨隨念・天隨念・死隨念・寂止隨念・食厭想・界差別觀のような禪定業處もこの欲界心によって行なわれるとされる。

總じて欲界八善心は十福業事を行なうとされている。十福業事とは㈠施所成の福業事、㈡戒所成の福業事、㈢修所成の福業事、㈣恭敬俱生の福業事、㈤作務俱生の福業事、㈥得たる福を施す福業事、㈦得たる福を隨喜する福業事、㈧説法による福業事、㈨聞法による福業事、㈩見直業の福業事である。[17] これらは施・戒・修の三ともなり、また欲界

有漏の戒・定・慧となすことができるのである。このように世間普通に云うあらゆる善業はこの欲界善心によって行なわれるものであって、この八善心は阿羅漢を除いた三界の一切の聖者・凡夫に生ずるとされる。

(1) Dhs. p. 9.
(2) VM. p. 453; Abhav. p. 3 f.
(3) DhsA. pp. 71—106.
(4) Dhs. p. 27.
(5) VM. p. 453; Abhav. p. 4.
(6) DhsA. p. 156.
(7) Dhs. p. 27.
(8) DhsA. p. 156.
(9) VM. p. 453; Abhav. p. 4.
(10) Dhs. p. 28.
(11) DhsA. p. 156.
(12) VM. p. 453; Abhav. p. 4.
(13) Dhs. p. 29.
(14) Ibid. p. 30.
(15) DhsA. p. 157.
(16) VM. p. 453; Abhav. p. 4.
(17) DhsA. p. 157 f.; Abhav. p. 3; Abhsaṅg. p. 24.
  (1) dānamaya puññakiriyā-vatthu
  (2) sīlamaya puññakiriyā-vatthu
  (3) bhāvanā-maya puññakiriyā-vatthu
  (4) apacitisahagata puññakiriyā-vatthu
  (5) veyyāvaccasahagata puññakiriyā-vatthu
  (6) pattânupadāna puññakiriyā-vatthu
  (7) abbhanumodana puññakiriyā-vatthu
  (8) desanāmaya puññakiriyā-vatthu
  (9) savanamaya puññakiriyā-vatthu
  (10) diṭṭhujjukamma puññakiriyā-vatthu

第七節　八欲界有因異熟心 (aṭṭha kāmâvacara-sahetuka-vipāka-cittāni)

欲界異熟心には有因と無因とがあり、本節でのべる有因異熟心は大異熟心（mahā-vipākacitta）とも呼ばれている。これは欲界善心から異熟したものであるから、欲界善心に對應して八種とされ、その名目も八善心のそれと同様である。ただ善心が善業を行なうものであるのに對して、異熟心はその善心の異熟としての無記であるという點が異なっている。諸論著にはこの八異熟心が一括して説かれているから、今もまとめて紹介することにしたい。

（39）　欲界有因第一異熟心、喜倶智相應無行心（Somanassasahagata-ñāṇasampayutta-asaṅkhāra-citta）
（40）　欲界有因第二異熟心、喜倶智相應有行心（Somanassasahagata-ñāṇasampayutta-sasaṅkhāra-citta）
（41）　欲界有因第三異熟心、喜倶智不相應無行心（Somanassasahagata-ñāṇavippayutta-asaṅkhāra-citta）
（42）　欲界有因第四異熟心、喜倶智不相應有行心（Somanassasahagata-ñāṇavippayutta-sasaṅkhāra-citta）
（43）　欲界有因第五異熟心、捨倶智相應無行心（Upekkhāsahagata-ñāṇasampayutta-asaṅkhāra-citta）
（44）　欲界有因第六異熟心、捨倶智相應有行心（Upekkhāsahagata-ñāṇasampayutta-sasaṅkhāra-citta）
（45）　欲界有因第七異熟心、捨倶智不相應無行心（Upekkhāsahagata-ñāṇavippayutta-asaṅkhāra-citta）
（46）　欲界有因第八異熟心、捨倶智不相應有行心（Upekkhāsahagata-ñāṇavippayutta-sasaṅkhāra-citta）

八欲界有因異熟心は法集論に

欲界の善業が行はれ積まれたるが故に〔生じたる〕――色を所縁とし、……又は法を所縁として生じたる――喜倶智相應の異熟意識界、……喜倶智相應有行の〔異熟意識界〕、……喜倶智不相應の〔異熟意識界〕、……喜倶智不相應有行の〔異熟意識界〕、……捨倶智相應の〔異熟意識界〕、……捨倶智相應有行の……〔異熟意識界〕、……捨倶智不相應の〔異熟意識界〕、……捨倶智不相應有行の〔異熟意識界〕(1)

とのべられている。しかし、それらがいかなる場合にいかなる作用をなすものとして生ずるかについてはなんら言及されていない。法集論註にはこの八異熟心についてつぎのように説かれている。

欲界諸善〔心〕の場合に説きたる〔身語意の三〕業門・〔十善〕業道・〔十〕福業事等はこ〔の異熟心〕にはあることなし。何故なりや。〔この異熟心は身語等の〕表を生ぜざるが故に、異熟を生ぜざるものなるが故に、また〔福業事として〕作用せざるが故に。……欲界異熟は専ら小（欲界）所縁にして、〔そこには〕慈・悲・〔正語・正業・正命の三〕離もあることなし。……今此等八大異熟心の異熟處を〔次の如しと〕知るべし。卽ち此等は結生・有分・死・彼所縁の四處に異熟す。云何。先づ人〔界〕と欲界天とにおいて有福の二因・三因の者が結生を取る時には結生〔心〕となりて異熟す。結生を過ぎて後は六十年も八十年も無量壽時も、その生涯中、有分〔心〕となりて〔異熟す〕。强所縁に對しては六門にて彼所縁〔心〕となりて〔異熟す〕。死時には死〔心〕となりて〔異熟す〕。斯く四處に異熟す。[2]

また清淨道論や入阿毘達磨論にも

こ〔の異熟心〕は善〔心〕が布施等によりて六所縁に對して起るが如きには非ず。蓋し、こは結生・有分・死・彼所縁として小法（欲界）所攝の六所縁のみに對して起ればなり。またこの中の〔有〕行・無行の狀態は〔前世の八善心よりの〕來由等なりと知るべし。相應せる諸〔心所〕法には〔八善心と八異熟心との間に〕差別あることなしと雖も、異熟〔心〕は鏡面に〔映じたる〕顏相の如く力用なく、善〔心〕は顏〔自身〕の如く力用ありと知るべし。[3]

と説明されている。これらの文によれば、八異熟心は八善心のように十善業道・十福業事を行なうこともなく、また慈・悲觀や正語・正業・正命等の律儀戒をも行なうことがなく、ただ過去の欲界善業の果として、欲界天および人界善趣の基礎心となって作用するものであるとされる。その基礎心としての作用には結生・有分・死・彼所縁の四種がある。卽ち欲界における天や人が生れる最初の刹那の結生心となり、その後それらの有情の生涯中、無意識狀態におけ

る下意識卽ち有分心として、またその有情の臨終の刹那における死心として、一有情には必ず一定した心が右の三作用を營なむのである。

つぎに五門作用においては、五門引轉—前五識—領受—推度—確定—速行—彼所緣という經過において、また意門作用においては意門引轉—速行—彼所緣という經過において、もし五門・意門作用中の速行が欲界善心によって行なわれた場合には、多く欲界有因異熟心によって彼所緣作用が行なわれるのである。この彼所緣作用が行なわれるには、五門または意門における所緣がきわめて强力明瞭であって、認識・判斷・意思等の作用が强く起らなければならない。そうでなければ、それらの心作用は彼所緣の經過に至る以前に斷絕してそのまま有分に入るのである。故に前引の法集論註の文中に「强所緣に對しては彼所緣となりて」と云われているのである。彼所緣とは前にものべたように、その前刹那における速行作用卽ち認識・判斷・意思等を保持存續させ、これを記憶に止め、經驗を積む等の作用をなすものである。

しからばいかなる欲界異熟心の彼所緣はいかなる善心の速行の後に起るであろうか、またいかなる過去の欲界善業によっていかなる欲界異熟心が結生するであろうか。これら欲界八善心と欲界八大異熟心との因果關係についてはパーリ佛教でも種々の異說があるようである。まず速行の善心と彼所緣の異熟心とにおける有行・無行の關係については法集論註には三師の說があるとされる。第一師である三藏師小龍長老（Tipiṭaka-Cūḷanāgatthera）は

> 無行〔の善〕は無行〔の異熟〕をも有行の異熟をも與ふ。また有行〔の善〕は有行〔の異熟〕をも無行の異熟をも與ふ。

と主張したとされており[4]、他の二師である孔雀池〔寺〕住者大授長老（Moravāpivāsi-Mahādattatthera）および大法護長老（Mahādhammarakkhitatthera）は「無行の善心からは無行の異熟心のみが生じ、有行の善心からは有行の異

熟心のみが生ずる」ことを主張したとされている。(5) 故に佛音はそのいずれの説をも正しいとも誤っているとも批判せず、かれらの説を紹介する前に両説を折衷したような自説を掲げている。即ち

無行の善には無行の異熟のみあり、有行の善には有行〔の異熟〕あり。また強き〔業〕縁より生起せる〔異熟〕は無行なり、他〔の弱き業縁〕より〔生起せる異熟〕は他（有行）なり。

とのべているのである。(6) 清浄道論の註書にもこれらの異説がつぎのように紹介されている。

一部の師の意見によれば「顔が動きたる時には鏡面の顔相も動くが如く、無行なる善の異熟は無行なり、有行なる善の異熟は有行なり」と斯く來由によりて〔異熟の有行無行を説く〕。然るに〔他の〕一部の師の意見によれば「强力明瞭なる縁ある業等によりて生起せる〔異熟〕は無行なり、弱力〔なる縁ある業等〕によりて〔生起せる異熟〕は有行なり」と斯く縁〔の如何〕によりて〔異熟の有行無行を説く〕(7)。

これによって、速行―彼所縁の場合における欲界善心と異熟心との關係については、後世までも確定説があることとなく、つぎのような二種の説があったようである。

善心 { 無行→無行 / 有行→有行 } 異熟心

善心 { 無行 / 有行 } { 强力明瞭所縁による業→無行 / 弱力不明瞭所縁による業→有行 } 異熟心

つぎに善業―結生の場合における欲界善心とその異熟の結生心との間の三因（智相應）・二因（智不相應）の因果關係はどうであろうか。これに關しても法集論註は前述の三師の説を紹介している。それによれば、第一師である三

蔵師小龍長老と第二師である大授長老とは

三因の業よりは三因の結生も二因〔の結生〕もあり、無因〔の結生〕あることなし。二因〔の業〕よりは二因〔の結生〕も無因〔の結生〕もあり、三因〔の結生〕あることなし。(8)

という説を立て、第三師である大法護長老は

三因の業よりは三因の結生のみあり、二因・無因〔の結生〕あることなし。二因の業よりは二因・無因〔の結生〕あり、三因〔の結生〕あることなし。(9)

と主張したとされている。これら諸説があったが、後世になると第一・第二師の説が正説として採用され、それに多少の補足が加えられた。即ち摂阿毘達磨義論によれば、三因の善のすぐれたものは三因異熟の結生を与え、三因の善のおとったものおよび二因の善のすぐれたものは二因異熟の結生を与え、二因の善のおとったものは無因異熟の結生を与えるとされているのである。(10)これを表示するならばつぎのようになるであろう。

善心
- 三因（三一、三二、三五、三六）
  - 優→三因異熟（三九、四〇、四三、四四）
  - 劣→二因異熟（四一、四二、四五、四六）
- 二因（三三、三四、三七、三八）
  - 優→二因異熟（四一、四二、四五、四六）
  - 劣→無因異熟（二七）

（以上）結生心

なおこれらの速行―彼所縁の関係および善業―結生の関係については後の第六章を参照されたい。

欲界八善心中では第一・第五の二心がもっともすぐれた善であるように、欲界八大異熟中でも第一・第五の二心がもっともすぐれた有情の結生心となるとされる。欲界の人天に生れる有情中で、もっともすぐれたものはみなこの二

心のいずれかによって結生するのである。例えば佛菩薩などは第一異熟心をもって結生し、それが佛菩薩の基礎心となるとされる。法集論註に

> 一切智者たる一切の菩薩は結生を取る時には第一の喜倶三因無行なる大異熟心によりて結生を取る。而してそは慈を前分とせる〔欲界善〕心の異熟なり。[11]

とされているのはそれである。しかし、中には異説を唱えて第五異熟心をもって菩薩は結生すると主張した者もあったらしい。法集論註が、右の引文に續いて

> 然るに摩訶私婆長老（Mahāsīvatthera）は曰く「喜倶〔心〕よりも捨倶〔心〕が强力なり。こ〔の捨倶心〕によりて〔菩薩は〕結生を取る。蓋し、こ〔の心〕によりて結生を取れる者は大意樂ありて、三藏師小龍長老等の如く天の諸所緣に對しても浮動することなければなり」と。[12]

としているのは、第一異熟心よりも第五異熟心の方がすぐれているから、菩薩のような偉大な人は第五異熟心によって結生するということを主張する者があったことを示すものである。しかしこの摩訶私婆の主張は諸師の採用する所とならず、義疏においてすでに排斥された。[13]

（1） Dhs. p. 96.
（2） DhsA. p. 265 f.
（3） VM. p. 455; Abhav. p. 7.
（4） DhsA. p. 268 f.
（5） Ibid. p. 284; p. 286.
（6） Ibid. p. 266.
（7） VMṬ. III, p. 82.
（8） DhsA. p. 268; p. 284 f.
（9） Ibid. p. 286.
（10） Abhsaṅg. p. 24.
（11）（12） DhsA. p. 266.
（13） Ibid. p. 267.

第八節　八欲界有因唯作心 (aṭṭha kāmâvacara-sahetuka-kiriyā-cittāni)

(47) 欲界有因第一唯作心、喜倶智相應無行心 (Somanassasahagata-ñāṇasampayutta-asaṅkhāra-citta)
(48) 欲界有因第二唯作心、喜倶智相應有行心 (Somanassasahagata-ñāṇasampayutta-sasaṅkhāra-citta)
(49) 欲界有因第三唯作心、喜倶智不相應無行心 (Somanassasahagata-ñāṇavippayutta-asaṅkhāra-citta)
(50) 欲界有因第四唯作心、喜倶知不相應有行心 (Somanassasahagata-ñāṇavippayutta-sasaṅkhāra-citta)
(51) 欲界有因第五唯作心、捨倶智相應無行心 (Upekkhāsahagata-ñāṇasampayutta-asaṅkhāra-citta)
(52) 欲界有因第六唯作心、捨倶智相應有行心 (Upekkhāsahagata-ñāṇasampayutta-sasaṅkhāra-citta)
(53) 欲界有因第七唯作心、捨倶智不相應無行心 (Upekkhāsahagata-ñāṇavippayutta-asaṅkhāra-citta)
(54) 欲界有因第八唯作心、捨倶智不相應有行心 (Upekkhāsahagata-ñāṇavippayutta-sasaṅkhāra-citta)

欲界有因の八唯作心は欲界大唯作心とも云われる。これは無因唯作心と區別するためである。この有因唯作心は阿羅漢にのみ起る欲界心であって、凡夫や有學に欲界八善心が起ると同様の場合に阿羅漢に起るものである。法集論はこの八唯作心を

色を所縁とし、……又は法を所縁とし〔て起る〕——善にも非ず、不善にも非ず、また業の異熟にも非ざる——喜倶智相應の唯作意識界、……喜倶智相應有行の〔唯作意識界〕、……喜倶智不相應の〔唯作意識界〕、……喜倶智不相應有行の〔唯作意識界〕、……捨倶智相應の〔唯作意識界〕、……捨倶智相應有行の〔唯作意識界〕、……捨倶智不相應の〔唯作意識界〕、……捨倶

智不相應有行の〔唯作意識界〕[1]と云っているが、それらがいかなる場合にいかなる作用をなすものであるかは明示されていない。しかしこの唯作心が阿羅漢の欲界行作心であることは法集論時代には知悉されていたはずである。

元來法集論は八十九心のいずれに對してもそれがいかなる場合にいかなる作用として起るものであるかについて一言もふれる所がない。これは法集論時代にはいまだ八十九心の作用が確定していなかったためではなかろうかというに、決してそうではない。八十九心それぞれの作用役目がまず存しなければ、八十九心説も起るはずがないのである。八十九心説が成立した時はすでに八十九心一々の作用は確定している時でなければならない。八十九心説がいまだ成立しない無碍解道においてすら、幼稚ながら諸心の作用がのべられているのである。例えば諸六門による認識作用の場合にも、意門による善惡業の作用する場合にも、それら諸六門を開導し引轉する引轉唯作が最初に説かれている。もっともその場合、無碍解道ではいまだ引轉心を唯作意界と唯作意識界とに區別して五門引轉および意門引轉とすることなく、六門すべてに單に引轉唯作としている。[2]

ところが、八十九心説の基礎が完成している法集論においてはすでに唯作意界と唯作意識界とが區分されている。しかも法集論自身ではこれら唯作意界と唯作意識界とがいかなる場合にいかなる作用をなすものであるかについては一言もふれていないのである。しかし、この二心は五門引轉と意門引轉との作用として以外には設けられるはずがないのであり、かつ法集論で唯作意界が五所縁に對して起るとされていることから見れば、それが五門に作用することは法集論でも知悉されていたはずである。實際に前にも云うように、八十九心の分類はその各心の作用任務が確定した後にその必要に應じて生じたものであって、まず心識が八十九種に分類され、その後にその各に作用任務を分配す

るということは決してありえなかったものと思う。従って法集論時代には八十九心の一々がいかなる場合に起っていかなる作用を營なむものであるかは確定していたはずである。

それにも拘らず、法集論自體には八十九心の起る場合や作用について一言もしていないのはいかなる理由に基づくものであろうか。この疑問は阿毘達磨の性格を考察する時に氷解するであろう。阿毘達磨もその最初の頃はおそらく現在の無碍解道に見るように、組織整理も不十分であり、かつその中には具體的な心作用も説かれていたであろう。それが數百年にわたる口誦記憶による傳承の間に、記憶に便利な形式に組織整理されるとともに、具體的な心作用等の説明は次第に除去されて、今日の阿毘達磨のような無味乾燥な骨骼のみのものとなってしまったものと思われる。そして具體的な説明や敎理の內容的な連絡は註釋の中に入れられて、この註釋は阿毘達磨の學習者がその學習と同時に阿毘達磨師の口から學んだものである。かくて阿毘達磨の本論とは別にその註釋も同時に傳承されていたから、阿毘達磨を一應學習した者は簡單な阿毘達磨の本文だけを見れば、その具體的な內容も容易に知ることができたのである。そして阿毘達磨の本文は定型によって嚴密に確定されていたが、その註釋の文句は傳承が寬容であるとともに幾百年を經る間には多少變化發達し、敎理も次第に詳細明確になって行ったことは當然であろう。今日現存する註釋書はこのようにして傳承されたものと思われる。故に阿毘達磨自身に詳細な説明が見えなくても、それをもってただちに阿毘達磨時代にはそれらの説がなかったとは云えないと思う。(3)

今問題としている欲界有因唯作心にしても、法集論にはそれがいかなる場合にいかなる作用をなすものであるかを説いていないけれども、法集論時代にはこの唯作心は阿羅漢不共の欲界遊戲心であることは知悉されていたと思う。法集論註はこの八唯作心について

善の八大心が漏盡者に生起するが故に唯作となれるなり。故に其等は善の解釋に說きたるに同じと知るべし。(4)

と說き、また清淨道論も

また有因〔唯作〕は喜等の別あるが故に善〔心〕の如く八種なり。唯だ善〔心〕は有學・凡夫に生起するに、こは阿羅漢にのみ〔生起〕することが、これこの場合の相違なり。(5)

と說明して、その詳細の說明は欲界八善心に讓っている。それは凡夫や有學に欲界八善心が起ると同樣の場合に阿羅漢には欲界八大唯作心が起るからである。この兩者の相違は善心が善業としてその報を未來に受くべきに對して、唯作心は業でもなく報をも受けず、また業の報でもなく、その場限りの行爲であるとされる。それは善惡を超越した至善であり、漏盡阿羅漢が自受用法樂のため、または衆生化導のために繋縛執著なく、またその行爲の報果をも求めることなく、無爲自然に活躍する心である。このような至高の善としての欲界唯作心が欲界善心に準じて八種とされることには多少形式に走りすぎたのではないかと思われるふしもある。

何となれば、八善心の中には第一心・第五心のように眞の善と見なされるものもあるが、幼児にしか生じないような第四心・第八心のようなきわめて低級で、善の名に價しないようなものもあるのであるが、それと同樣の唯作心が最高の智慧を完成した阿羅漢にも起るということは不合理のようであるからである。阿羅漢には第一・第五の二唯作心のみあれば澤山であり、その他は起る必要のないものではないかと考えられる。しかし、考え方によっては、阿羅漢は衆生救濟の立場から、方便として低級に見える心狀をも現わし、迂愚の衆生に同ずるのであるとも云える。そのいずれがパーリ佛敎の眞說であるかは、このような點を考察した文獻がないから、これを知るよしもないが、とにかく、欲界有因唯作心が八種とされたのは欲界善心に準じたものである。

（1） Dhs. p. 122.　（2） pts. I, p. 79 ; p. 80.
（3） なおこの點に關しては拙稿「巴利聖典成立史上における無碍解道及び義釋の地位」（佛敎研究第四卷第五號五八頁以下）參照。
（4） DhsA. p. 295.　（5） VM. p. 457.

第九節　十五色界心 (pannārasa rūpâvacara-cittāni)

前節までに欲界五十四心に對する說明をおわったから、本節では色界十五心を眺めて見たい。これは善心と異熟心と唯作心とに區別され、その各が五種禪から成っているから十五心となるのである。尼柯耶・阿含時代には五種禪說はなくして四種禪說であり、また唯作心ということもパーリ阿毘達磨獨特のものである。尼柯耶・阿含では色界四禪に對してはつぎのような定型句が存した。

諸欲を離れ諸惡不善法を離れ、尋あり伺あり、離より生ぜる喜と樂とある初禪を具足して住す。
尋と伺との止息の故に、內の淨なる心の專一性なる、尋なく伺なく、定より生ぜる喜と樂とある第二禪を具足して住す。
また喜の捨離の故に、捨ありて住し、念あり正知ありて身をもて樂を受け――そは諸聖者が「捨あり念ありて樂住す」と說きたまへるなり――、第三禪を具足して住す。
樂を捨斷せるが故に、苦を捨斷せるが故に、曾て喜と憂とを滅沒せるが故に、不苦不樂なる、捨による念の遍淨なる第四禪を具足して住す。(1)

離レ欲離ニ惡不善法一、有レ覺有レ觀、離生喜樂、得ニ初禪成就一遊。覺觀已息、內淨一心、無レ覺無レ觀、定生喜樂、得ニ第二禪成就一遊。

離二於喜欲一、捨無求遊、正念正智而身覺レ樂、謂聖所レ說聖所捨念樂住室、得二第三禪成就一遊。
樂滅苦滅喜憂本已滅、不苦不樂、捨念淸淨、得二第四禪成就一遊。(2)

これは八十九心で云えば色界善心にあたるものであるが尼柯耶・阿含にはこの色界善心を修習した報果として得られた色界異熟心の思想もないではない。例えば增支部に初禪を修すれば梵衆天に生じて一劫の壽量が得られ、第二禪を修すれば光音天に生じて二劫の壽量が得られ、第三禪を修すれば遍淨天に生じて四劫の壽量が得られ、第四禪を修すれば廣果天に生じて五百劫の壽量が得られるとしてあるのはそれである。(3)故に尼柯耶・阿含においてすでに色界善心と色界異熟心との思想は存したと見るべきであろう。しかし、八十九心としての色界善心・異熟心・唯作心は阿毘達磨時代に生じた思想であるから、以下それらの一々に關する法集論以下の諸論著の說を紹介することにしたい。

（イ）　五色界善心

(55)　色界初禪善心（rūpâvacara-paṭhamajjhāna-kusala-citta）
(56)　色界第二禪善心（rūpâvacara-dutiyajjhāna-kusala-citta）
(57)　色界第三禪善心（rūpâvacara-tatiyajjhāna-kusala-citta）
(58)　色界第四禪善心（rūpâvacara-catutthajjhāna-kusala-citta）
(59)　色界第五禪善心（rūpâvacara-pañcamajjhāna-kusala-citta）

法集論では八十九心說がいまだ確定していないために、色界心は尼柯耶・阿含時代からの四禪說によるものと、パーリ佛教獨特の五禪說によるものとの二種が併說されている。しかし、八十九心說では五禪說を採用するのであって、

これは四禪說における初禪と第二禪との間に第二禪を設け、四禪說の第二禪乃至第四禪を第三禪乃至第五禪とするのであるから、五禪說の中には四禪說が含まれているのである。從って以下法集論所說は五禪說によるもののみを紹介するであろう。法集論は色界善心をば、それがいかなる修習法によって得られたものであるか、そしていかなる狀態のものであるかをきわめて詳細にのべている。

まず色界善心が得られる修習法には地遍（paṭhavī-kasiṇa）・水遍（āpo-kasiṇa）・火遍（tejo-kasiṇa）・風遍（vāyo-kasiṇa）・青遍（nīla-kasiṇa）・黃遍（pīta-kasiṇa）・赤遍（lohita-kasiṇa）・白遍（odāta-kasiṇa）の八遍、八勝處、八解脫中の初三解脫、慈悲喜捨の四無量、膨脹想（uddhumātaka-saññā）・青瘀想（vinīlaka-saññā）・膿爛想（vipubbaka-saññā）・斷壞想（vicchiddaka-saññā）・食殘想（vikkhāyitaka-saññā）・散亂想（vikkhittaka-saññā）・斬斫離散想（hatavikkhittaka-saññā）・血塗想（lohitaka-saññā）・蟲聚想（puḷavaka-saññā）・骸骨想（aṭṭhika-saññā）の十不淨想等があるのである。またこのようにして得られた諸禪には、修禪者の修行方法や訓練の巧拙、智慧の優劣等によって、苦行道遲通達（dukkhāpaṭipadā dandhâbhiññā）・苦行道速通達（dukkhāpaṭipadā khippâbhiññā）・樂行道遲通達（sukhāpaṭipadā dandhâbhiññā）・樂行道速通達（sukhāpaṭipadā khippâbhiññā）の四種があり、それらはさらにその禪の大小および所緣の大小等の相違によって小小所緣（paritta parittârammaṇa）・小無量所緣（paritta appamāṇârammaṇa）・無量小所緣（appamāṇa parittârammaṇa）・無量無量所緣（appamāṇa appamāṇârammaṇa）の四種に區分される。故に色界善心は各禪ともにおびただしい數に上り、それら一々の場合が法集論に列擧されているから、法集論の文を一々紹介することは煩にたえない。故にまず基礎的な五禪說を示すならば

色〔界〕に生ぜんがために道を修し、諸欲を離れ諸惡不善法を離れ、有尋有伺なる、離より生ぜる喜と樂とある、地遍の初禪

を具足して住す……(4)

色〔界〕に生ぜんがために道を修し、無尋唯伺なる、定より生ぜる喜と樂とある、地遍の第二禪を具足して住す……(5)

色〔界〕に生ぜんがために道を修し、尋と伺との止息の故に、內の淨なる心の專一性なる、無尋無伺なる、定より生ぜる喜と樂とある、地遍の第三禪を具足して住す……(6)

色〔界〕に生ぜんがために道を修し、喜の捨離の故に捨ありて住し、念あり正知ありて身をもて樂を受け——そは諸聖者が「捨あり念ありて樂住する者」と説きたまへるなり——、地遍の第四禪を具足して住す……(7)

色〔界〕に生ぜんがために道を修し、樂を捨斷せるが故に、苦を捨斷せるが故に、曾て喜と憂との滅沒せしが故に、捨による念の遍淨なる、地遍の第五禪を具足して住す……(8)

とあり、さらに初禪が四通行と四所縁とに區分されている文を掲げるならば

色〔界〕に生ぜんがために道を修し、諸欲を離れ……苦行道遲通達にして小小所縁の地遍の初禪を具足して住す……苦行道遲通達にして小無量所縁の……苦行道遲通達にして無量小所縁の……苦行道遲通達にして無量無量所縁の……、苦行道速通達にして小小所縁の……苦行道速通達にして小無量所縁の……苦行道速通達にして無量小所縁の……苦行道速通達にして無量無量所縁の……、樂行道遲通達にして小小所縁の……樂行道遲通達にして小無量所縁の……樂行道遲通達にして無量小所縁の……樂行道遲通達にして無量無量所縁の……、樂行道速通達にして小小所縁の……樂行道速通達にして小無量所縁の……樂行道速通達にして無量小所縁の……樂行道速通達にして無量無量所縁の地遍の初禪を具足して住す……(9)

とあり、第二禪等についても同様である。かくて法集論に説かれている五禪説による諸禪善心の數を示すならば、まず初禪は地・水・火・風・青・黄・赤・白の八遍、八解脱中の最初の三解脱、四無量中の最初の三無量および十不淨想によって得られるから二十四種となり、この二十四種の各がさらに四通行と四所縁との十六種に區別されるから三

百八十四種となり、また八勝處には小所縁のもの無量所縁のものがあって、前の四勝處は所縁による區別が各二種となり、後の四勝處は四所縁となり、それらが四通行によって區別されるから、八勝處による初禪の數は九十六種とされるのである。これを前の三百八十四種に加ゆれば、法集論所說の初禪善心の數は四百八十種となる。つぎに第二禪・第三禪・第四禪の善心では初禪の場合よりも十不淨想による百六十種のものが減ずるから、各三百二十種となる。最後に第五禪善心には初四禪に慈・悲・喜の三無量があったのに對して捨無量のみがあり、その他は第二・第三・第四禪と同樣であるから、第二禪等よりも三十二種を減じて二百八十八種となるのである。

上述の色界善心とそれを得る修禪の方法とを表示するならば

初　禪——八遍、八勝處、八解脫中の初三解脫、慈・悲・喜の三無量、十不淨想
第二禪
第三禪 ——八遍、八勝處、八解脫中の初三解脫、慈・悲・喜の三無量
第四禪
第五禪——八遍、八勝處、八解脫中の初三解脫、捨無量

となる。しかるに註釋時代になると、諸禪を得る方法として四十業處または三十八業處というものが說かれ、八勝處、八解脫等は除去され、十隨念、食厭想、界差別、四無色定等が加えられた。淸淨道論は諸禪とそれを得る業處（kammaṭṭhāna）との關係をつぎのようにのべている。卽ちこれを表示すれば

初　禪——十遍、慈・悲・喜の三梵住、十不淨想、安般念、身至念
第二禪

第三禪｝十遍、慈・悲・喜の三梵住、安般念
第四禪｝

第五禪――十遍、捨梵住、安般念

となる。[10] なお四十業處の中、十隨念の中から身至念と安般念とを除いた八隨念、および食厭想、界差別の十種は欲界定であって、色界善心に關係せず、欲界善心によって得られることはすでにのべた通りであり、また四無色定は無色界善心によって得られることは勿論である。

つぎにこれら色界善心はいかなる有情に生起するかと云えば、欲界・色界における一切の有學および三因の凡夫に得られるとされる。三因の凡夫とは欲界有因八異熟心の中、智相應の四心を有分心としてもっている者である。そしてこれら色界善心は何のために得られるかと云えば、法集論には前掲の引文によって知られるように、色界に生れるためであるとされている。しかし、その他にも心を寂靜ならしめるためとか、上禪を得るためとか、四無量を行ずるためとか、無漏定に至るためとかいう種々の目的があるであろう。ことに第五禪善心は諸神通に入るべき基礎禪をなすものとされる。分別論の註釋によれば、第五禪善心には十三種の作用があるとされている。その十三種とは

一、神通・無色界定・無漏定等の基礎禪（pādakajjhāna）二、神變、三、天耳智、四、他心智、五、宿住智、六、天眼智、
七、隨業趣智、八、未來分智、九―一二、四無色定、一三、出世間第五禪

である。[11] この中、八十九心で云えば四無色定は無色界善心に攝せられ、出世間第五禪は出世間善心に屬するものであって、色界第五禪心ではないから、色界第五禪善心による作用は右の十三種の中、四無色定と出世間第五禪とを除いた神通乃至未來分智の八種となるわけである。この中、第五禪が神通等の基礎禪となることについては淸淨道論にも

随處に説かれている。[12]

（ロ）　五色界異熟心

（60）　色界初禪異熟心（rūpâvacara-paṭhamajjhāna-vipāka-citta）

（61）　色界第二禪異熟心（rūpâvacara-dutiyajjhāna-vipāka-citta）

（62）　色界第三禪異熟心（rūpâvacara-tatiyajjhāna-vipāka-citta）

（63）　色界第四禪異熟心（rūpâvacara-catutthajjhāna-vipāka-citta）

（64）　色界第五禪異熟心（rūpâvacara-pañcamajjhāna-vipāka-citta）

色界初禪乃至第五禪善心を修すれば、その報果として色界初禪乃至第五禪異熟心が得られるのである。そして善心が地遍を所縁とした場合にはその異熟心も地遍を所縁とすると云われている。故に法集論は色界諸異熟について、

〔地遍によりて〕色界〔初禪善〕業を行ひ積みたるが故に、諸欲を離れ……地遍の異熟初禪を具足して住す……〔色界第二禪善業を行ひ積みたるが故に〕……第二禪を……第三禪を……地遍の異熟第五禪を具足して住す……。[13]

と説いている。法集論は色界異熟心をきわめて簡略に説いているけれども、實際には色界善心が存した數だけの色界異熟心があるわけである。けだし、色界善心はこれと同様の色界異熟心をもたらすからである。故に法集論註には

色界異熟は恰かも象・馬・山等の影が象等に類似するが如く、必ず自己の善に類似するが故に、善〔心〕に随ひて區分せられたり。また色界異熟は障碍なくして次〔生〕の身體において必ず異熟を與ふるが故にも善〔心〕に随ひて區分せられたるなり。[14]

と説明されている。つぎにこれら異熟心がいかなる作用をなすかについて、清淨道論は

色界〔異熟は〕色界善の如く五種なり。されど善は等至（禪定）として速行路において作用するも、こ〔の異熟〕は〔色界の〕

再生〔有〕において結生・有分・死として〔作用す〕。[15]

とのべている。即ち色界天における有情の結生心・有分心・死心として作用するとされる。それではいかなる色界異熟心がいかなる色界天の基礎心となるであろうかというに、これについて攝阿毘達磨義論には

色界善の小なる初禪を修すれば梵衆天に生起す、その中なるを修すれば梵輔天に〔生起す〕、勝れたるを修すれば大梵天に〔生起す〕。同様に〔善の〕小なる第二禪・第三禪を修すれば少光天に、中なるを修すれば無量光天に、勝れたるを修すれば光音天に〔生起す〕。小なる第四禪を修すれば少淨天に、中なるを修すれば無量淨天に、勝れたるを修すれば遍淨天に〔生起す〕。第五禪を修すれば廣果天に、想の離を修すれば無想有情天に、また阿那含は淨居天に生起す。[16]

と説かれている。そして色界諸善業の報として色界諸天に生れた諸有情は、それぞれ一定量の壽命の間、各自の異熟心によって有分作用を行ない、その壽つきた時にはその異熟心を死心として死去するとされている。

（ハ） 五色界唯作心

（65） 色界初禪唯作心（rūpâvacara-paṭhamajjhāna-kiriyā-citta）

（66） 色界第二禪唯作心（rūpâvacara-dutiyajjhāna-kiriyā-citta）

（67） 色界第三禪唯作心（rūpâvacara-tatiyajjhāna-kiriyā-citta）

（68） 色界第四禪唯作心（rūpâvacara-catutthajjhāna-kiriyā-citta）

（69） 色界第五禪唯作心（rūpâvacara-pañcamajjhāna-kiriyā-citta）

法集論は色界唯作心を

色界禪を修し、諸欲を離れ……善にも非ず、不善にも非ず、また業の異熟にも非ざる唯作の現法樂住の地遍の初禪を具足して

住す……第二禪を……第三禪を……第四禪を……第五禪を具足して住す。[17]

と云っている。故に唯作禪は現法樂住（diṭṭhadhamma-sukhavihāra）のために行なわれるものであることが知られる。現法樂住とは漏盡阿羅漢が自受用三昧を樂しむことである。この唯作心は、凡夫・有學が色界善心によって色界禪に入るように、阿羅漢が色界禪に入る時に生ずるものであって、その數は色界善心と同樣である。また第五禪善心が凡夫・有學の神通心となったように、第五禪唯作心は阿羅漢の七種神通心となるのである。要するに色界唯作心は色界善心と同樣の作用をなすものであり、ただ唯作心は漏盡者のみに生ずるものであるから、煩惱執著のない無碍自在の至高善とも云わるべき點が善心と相違している。

（1）D. II, p. 313; M. III, p. 226; p. 252 etc.; S. V, p. 10; p. 307 etc.
（2）中阿含卷一（大正一・四二二b、四二三b等）、增一阿含卷七（大正二・五八二b等）
（3）A. II, p. 126 ff. 中阿含卷四三（大正一・七〇〇c以下）。なお生天とその壽量とに關しては Vibh. p. 424 f.; Abhsaṅg. p. 22 f. 等の說は多少これと相違している。
（4）Dhs. p. 31.　（5）Ibid. p. 33.
（6）Ibid. p. 34.　（7）（8）Ibid. p. 35.
（9）Ibid. pp. 38—41.
（10）VM. p. 111. なお DA. II, p. 594; p. 644 には淸淨道論の說とは多少異なったものが掲げられている。
（11）VibhA. p. 372.　（12）VM. p. 408; p. 413; p. 424 etc.
（13）Dhs. p. 97.　（14）DhsA. p. 289.
（15）VM. p. 456.　（16）Abhsaṅg. p. 24 f.
（17）Dhs. p. 123.

無色界心は善と異熟と唯作とに三分され、その各々が四種に區分されるのであるが、尼柯耶・阿含においてすでに無色界善心としての四無色定は隨處に說かれており、また無色界定の結果として得られる異熟としての無色界天の說も存在したようである。しかし、阿羅漢不共の唯作心の說はパーリ佛敎獨特のものでパーリ阿毘達磨に至って始めて現われたものである。各部派の尼柯耶・阿含等では四禪定と同樣に四無色定についても定型句が存した。即ちそれは

普ねく色想を超越し、有對想を滅沒し、種々想を作爲せざるが故に、「虛空は無邊なり」とて空無邊處を具足して住す……
普ねく空無邊處を超越して「識は無邊なり」とて識無邊處を具足して住す……
普ねく識無邊處を超越して「何物もなし」とて無所有處を具足して住す……
普ねく無所有處を超越して非想非非想處を具足して住す(1)……

度二一切色想一、滅二有對想一、不レ念二若干想一、無量空、是無量空處成就遊……
度二一切無量空處一、無量識、是無量識處成就遊……
度二一切無量識處一、無所有、是無所有處成就遊……
度二一切無所有處一、非有想非無想、是非有想非無想處成就遊(2)……

とある。また無色界定を修習することよって無色界天に生ずるという思想もすでに尼柯耶・阿含に見えている。例えば增支部に空無邊處定を修することによって空無邊處天に生じて二萬劫の壽量を得、識無邊處定を修することによって識無邊處天に生じて四萬劫の壽量を得、無所有處定を修することによって無所有處天に生じて八萬劫の壽量を得る

とされているのはそれである。[3] しかし、これらの説が八十九心説として完全に組織されたのは阿毘達磨以後であるから、以下無色界善心・異熟心・唯作心について法集論等の説を紹介することにしたい。

（イ）　四無色界善心

（70）　無色界第一善心、空無邊處（ākāsānañcāyatana）

（71）　無色界第二善心、識無邊處（viññāṇañcāyatana）

（72）　無色界第三善心、無所有處（ākiñcaññāyatana）

（73）　無色界第四善心、非想非非想處（nevasaññā-nâsaññāyatana）

法集論は四無色善心をつぎのように説いている。

無色〔界〕に生ぜんがために道を修し、普ねく色想を超越し、有對想を滅沒し、種々想を作意せざるが故に、空無邊處想を俱へる――樂の捨斷の故に……――捨俱の第五禪を具足して住す[4]……

……普ねく空無邊處を超越せるが故に、識無邊處想を俱へる――樂の捨斷の故に……――捨俱の第五禪を具足して住す[5]……

……普ねく識無邊處を超越せるが故に、無所有處想を俱へる――樂の捨斷の故に……――捨俱の第五禪を具足して住す[6]……

……普ねく無所有處を超越せるが故に、非想非非想處想を俱へる――樂の捨斷の故に……――捨俱の第五禪を具足して住す[7]…

右の文中、「樂の捨斷の故に……捨俱の第五禪を」とあるのは、この四無色定はパーリ佛敎に從えば、禪の分類では第五禪に屬するとされているから、第五禪の説明としてそれが憂・喜・苦・樂を捨斷した捨受相應であることを説いたものである。なお右の文で第五禪としている所は原文には第四禪とあるけれども、今は八十九心の五禪説によって第五禪と改めたものである。

何故に四無色定が修せられるかと云えば、心のきわめて寂靜な狀態を得んがため、または四無色界天に生ずるために修せられるとされ、佛陀以前から無色定は甚深微妙な禪定であり、最高の理想境として修せられていたようであるが、佛陀はこれを有漏の世間定となし、解脱涅槃の境地とはほど遠いものであるとされた。この無色界善心は無色界と欲界三因との凡夫・有學に生ずるとされ、また各無色界定は前述のように第五禪に屬すべきものであるから、それらの數も第五禪の數に等しいと見らるべきである。なお四無色定の詳細な說明については淸淨道論第十品を參照されたい。(8)

(ロ) 四無色界異熟心

(74) 無色界第一異熟心、空無邊處

(75) 無色界第二異熟心、識無邊處

(76) 無色界第三異熟心、無所有處

(77) 無色界第四異熟心、非想非非想處

無色界異熟心は無色界善心の結果として無色界天に生起した有情の結生心・有分心・死心となるものであるとされる。法集論はこれらの心を

無色界の善業を行ひ積みたるが故に、普ねく色想を超越し、有對想を滅沒し、種々想を作意せざるにより〔て生ぜる〕空無邊處想を俱へる――樂の捨斷の故に……――異熟なる捨俱の第五禪を具足して住す……

……識無邊處想を俱へる……

……無所有處想を俱へる……

……非想非非想處想を倶へる……[9]

と說いている。これらが無色界善心の影のようなものであり、無色界有情の結生心・有分心・死心となるものであることについては、色界異熟心において說いたと同様であると知るべきである。[10]

（八）　四無色界唯作心

(78)　無色界第一唯作心、空無邊處
(79)　無色界第二唯作心、識無邊處
(80)　無色界第三唯作心、無所有處
(81)　無色界第四唯作心、非想非非想處

法集論は無色界四唯作心について

善にも非ず、不善にも非ず、また業の異熟にも非さる唯作なる現法樂住の無色界禪を修し、普ねく色想を超越し、有對想を滅沒し、種々想を作意せさるが故に、空無邊處想を倶へる――樂の捨斷の故に……――捨倶の第五禪を具足して住す……

……普ねく空無邊處を超越せるが故に、識無邊處想を倶へる……

……普ねく識無邊處を超越せるが故に、無所有處想を倶へる……[11]

……普ねく無所有處を超越せるが故に、非想非非想處想を倶へる……

とのべている。凡夫・有學に無色界善心が生ずるのに對して、無色界唯作心は阿羅漢のみに生ずるものであり、その生起の場合は無色界善心と同様である。[12]右の文に現法樂住の無色界禪とされているのは阿羅漢の自受用三昧としての無碍自在なる無色界定を指しているのである。

（1） M. I, p. 159 f.; p. 174 f.; p. 204 f.; p. 399 f.; S. II, p. 211 f.; IV, p. 266 ff. etc.
（2） 中阿含巻四二、四三（大正一・六九五a以下、七〇一a以下）等。
（3） A. I, p. 267 f. なお中阿含巻四三（大正一・七〇一a）参照。
（4） Dhs. p. 55.　（5） Ibid. p. 55 f.
（6）（7） Ibid. p. 56.　（8） VM. pp. 326—340.
（9） Dhs. p. 98 f.
（10） DhsA. p. 289; VM. p. 456; Abhav. p. 10; Abhsaṅg. p. 3 f.
（11） Dhs. p. 123 f.
（12） DhsA. p. 296; VM. p. 457; Abhav. p. 14; Abhsaṅg. p. 4.

第十一節　八出世間心 (aṭṭha lokuttara-cittāni)

出世間心は四向四果の八種とされ、その中、四向卽ち四道心は善であり、四果心は四道心の結果として得られたものであるから異熟であるとされる。出世間心は概說すればこのように四道・四果の八心となり、詳しく言えば各出世間心は初禪乃至第五禪のいずれによっても得られるから、八出世間心は四十種心となり、八十九心は百二十一心とされるのである。さらに實際の場合について云えば、無漏の出世間を得る心には右の色界五種禪のみでなく、無色界四種定もあり、また禪定を交えない智慧の觀のみの乾觀（sukkha-vipassanā）心もある。この乾觀心は欲界善心に屬するものである。このように出世間心には無色界定や欲界善心に屬すべきものもあるけれども、無色界定は第五禪に攝せられ、欲界善心は初禪に含められているために[1]それらが省略されて、各出世間心は初禪乃至第五禪の五種に區分さ

れ、出世間四十心とされるのである。今は八十九心説に従って八出世間の一々を紹介したい。

（イ）四出世間善心

(82) 出世間第一善心、須陀洹道心 (sotāpattimagga-citta)

法集論ではこの第一出世間善心は初禪乃至第五禪のいずれかによって得られると説かれているが、この五禪の各々がまた苦行道遲通達等の四通行に區分されるから、この第一善心は二十種の方法によって得られることになる。この點を法集論は

> 出離して還滅に至る出世間の禪を修習し、惡見の捨斷ある初地を得んがために、諸欲を離れ、……苦行道遲通達の初禪を具足して住す……苦行道速通達の……樂行道遲通達の……樂行道速通達の初禪を具足して住す……第二禪……第三禪……第四禪……第五禪を具足して住す……[2]

と説いているのである。かく二十種の方法によって得られる初道心には、さらに諸行の空性[3] (suññatā) を觀じて得られるものと、諸行の無願 (appaṇihita) を觀じて得られるものとの二種があるから、四十種となるのである。

以上は出世間禪を修習することによって得られる初道の種類であるが、法集論はさらに初道が得られる場合を

二、出世間〔八正〕道 (lokuttara magga)
三、出世間〔四〕念處 (lokuttara satipaṭṭhāna)
四、出世間〔四〕正勤 (lokuttara sammappadhāna)
五、出世間〔四〕神足 (lokuttara iddhipāda)
六、出世間〔五〕根 (lokuttara indriya)
七、出世間〔五〕力 (lokuttara bala)

八、出世間〔七〕覺支 (lokuttara bojjhaṅga)
九、出世間〔四〕諦 (lokuttara sacca)
一〇、出世間止 (lokuttara samatha)
一一、出世間觀 (lokuttara vipassanā)
一二、出世間〔五〕蘊 (lokuttara khandha)
一三、出世間〔十二〕處 (lokuttara āyatana)
一四、出世間〔十八〕界 (lokuttara dhātu)
一五、出世間〔四〕食 (lokuttara āhāra)
一六、出世間觸 (lokuttara phassa)
一七、出世間受 (lokuttara vedanā)
一八、出世間想 (lokuttara saññā)
一九、出世間思 (lokuttara cetanā)
二〇、出世間心 (lokuttara citta)

というように揭げている。(4) これは出世間初道が無漏の五禪定によってのみでなく、出世間の八正道、四念處、四正勤、四神足、五根、五力、七覺支、四諦觀、止、觀、五蘊觀、十二處觀、十八界觀、四食觀、觸・受・想・思・心の觀等によっても得られることを示したものであって、その說の一々は尼柯耶・阿含の隨處に說かれている所である。法集論ではそれら尼柯耶・阿含の說をまとめて右のような二十種としたものであろう。この二十種がさらに五禪・四通行・空無願觀の四十種に區分されるとすれば初道の種類は八百種となるであろう。さらにそれらは欲增上・精進增

上・心増上・觀增上の四種に區分されるから、[5]全體では三千二百種となる。しかし前述の二十種の得道の方法は尼柯耶・阿含の説をそのまままとめて列擧したものにすぎないので、その中には種々の重複があり、未整理がある。故に註釋書等では右の二十種説はほとんど採用されず、初道は一種または五種禪に區分されるにすぎなかった。例えば入阿毘達磨論はこの出世間第一善心を説いて單に

　有身見・疑・戒禁取の〔三〕結を捨斷する須陀洹道[6]

と云い、攝阿毘達磨義論は

　尋・伺・喜・樂・一境性と倶なる初禪の須陀洹道心、伺・喜・樂・一境性と倶なる第二禪の須陀洹道心、喜・樂・一境性と倶なる第三禪の須陀洹道心、樂・一境性と倶なる第四禪の須陀洹道心、捨・一境性と倶なる第五禪の須陀洹道心、此等五つを須陀洹道心といふ。[7]

と説いている。右の引用文中、入阿毘達磨論でこの心が有身見・疑・戒禁取の三結を斷ずるとされているのは、法集論で「諸惡見の捨斷」とされているのと同意味のことである。けだし、須陀洹道では後にも説くように、右の三結が捨斷されるからである。なお出世間道心の生起する狀態等に關しては第六章第三節に詳説するはずである。

(83)　出世間第二善心、斯陀含道心（sakadāgāmimagga-citta）

この心は法集論においては前の出世間第一善心と同様に分類されているから、その詳細は前心を參照されたい。この心に關する法集論所説の最初の文のみを紹介するならば、

　出離して還滅に至る出世間の禪を修習し、欲貪・瞋恚の薄くなれる第二地を得んがために、諸欲を離れ……苦行道遲通達の初禪を具足して住す……[8]

とのべられている。前の第一善心では「諸悪見の捨断ある初地」とあったのが、ここでは「欲貪・瞋恚の薄くなれる第二地」となっているのが両者の相違である。この第二善心である斯陀含道心は入阿毘達磨論に

> 貪・瞋・癡を薄くならしむる斯陀含道心(9)

とあるように、貪欲・瞋恚・愚癡を薄くさせるとされる。

（84） 出世間第三善心、阿那含道心（anāgāmimagga-citta）

法集論は第三道心を説いて

> 出離して還滅に至る出世間の禪を修習し、欲貪・瞋恚の殘りなき捨斷ある第三地を得んがために、諸欲を離れ……苦行道遲通達の初禪を具足して住す……(10)

等と云っている。そしてこの心の細分は第一善心の場合と同様であると知らるべきである。この第三道である阿那含道においては、右の引用文にもあるように、欲貪・瞋恚という欲界の不善煩惱が全斷されるのであって、この點は入阿毘達磨論にもつぎのように説かれている。

> 欲貪・瞋恚の殘りなき捨斷をなす阿那含道心(11)

（85） 出世間第四善心、阿羅漢道心（arahattamagga-citta）

第四善心としての阿羅漢道心について法集論は

> 出離して還滅に至る出世間の禪を修習し、色貪・無色貪・慢・掉擧・無明の殘りなき捨斷ある第四地を得んがために、諸欲を離れ……苦行道遲通達の初禪を具足して住す……(12)

等と説いているが、この第四心の細分は第一心の場合と同様であると知らるべきである。また右の引用文にもあるよ

うに、この阿羅漢道においては色貪・無色貪・慢・掉擧・無明等の三界一切の不善煩惱が捨斷されるのであって、入阿毘達磨論にもつぎの如くのべられている。

　色貪・無色貪・慢・掉擧・無明の捨斷をなす阿羅漢道心(13)

以上で出世間四善心に關する一通りの説明をおわったのであるが、なおこの四善心がいかにして起り、いかなる作用をなすものであるかに關する詳細は第六章第三節に讓ることにしたい。

(ロ)　四出世間異熟心

(86)　出世間第一異熟心、須陀洹果心 (sotāpattiphala-citta)

法集論によれば、須陀洹道心が數千の種類に區分されていたように、この須陀洹果心もまたそれ以上の數に區分されている。何となれば、須陀洹果心は須陀洹道心の直後に得られるから、須陀洹道心の數があっただけの須陀洹果心があることになるけれども、須陀洹果心には須陀洹道で空・無願の二種によって得られたものがさらに空・無相 (animitta)・無願の三種として得られ、かつ一切の須陀洹果心は欲・精進・心・觀の四增上に區分されるから、須陀洹果心は須陀洹道心の數倍、十數倍の數となるのである。(14) このように煩雜な考察をするのは阿毘達磨の特徴の一つであるが、その説明中には前にものべたように、整理さるべき多くの重複を含んでおり、かつそれは實際的にあまり效果のないものである。故に註釋書以後ではこれらの煩瑣な説を去って、須陀洹果心は一種、または五種禪による五種とされるにすぎなかった。

法集論は上述のように須陀洹果心を數千數萬種に區分して説いているが、今その最初の説明だけを掲げるならば、

　出世間の善を行ひ修したるが故に、諸欲を離れ……苦行道遲通達なる異熟の空〔定の〕初禪を具足して住す……(15)

とされている。この心がいかなる作用をなすものであるかは法集論には説かれていないが、清浄道論によれば、四果心は最初に四果の位を得る時と、その後における現法樂住の果定の場合とに生起するとされている。清浄道論が

そは〔聖〕道の路と果定との二種として作用す。[16]

と云っているのはそれである。

（87） 出世間第二異熟心、斯陀含果心（sakadāgāmiphala-citta）

（88） 出世間第三異熟心、阿那含果心（anāgāmiphala-citta）

（89） 出世間第四異熟心、阿羅漢果心（arahattaphala-citta）

これら三果心の分類は前の須陀洹果心と同様であるから、法集論はその詳説を省略している。[17] ただこの中、阿羅漢果心には具知根（aññātāvindriya）という無漏智があり、他の三果心および最後の三道心には已知根（aññindriya）があり、須陀洹道心には未知當知根（anaññātaññassāmītindriya）という無漏智がある點が相違している。四向・四果心に關する具體的な心作用的説明は、前にもしばしばのべたように、第六章第三節に讓ることにしたい。

（1） MA. I, p. 68; IV, p. 68 等參照。
（2） Dhs. pp. 60—70.
（3） Ibid. p. 70 ff.
（4） Ibid. p. 73.
（5） Ibid. p. 73 f.
（6） Abhav. p. 5.
（7） Abhsaṅg. p. 4.
（8） Dhs. p. 74.
（9） Abhav. p. 5.
（10） Dhs. p. 74.
（11） Abhav. p. 5.
（12） Dhs. p. 75.
（13） Abhav. p. 5.
（14） Dhs. pp. 99—116.

（15）Ibid. p. 99.　（16）VM. p. 456.
（17）Dhs. p. 116 f.

追記　九次第定と云われているものに、四禪定・四無色定・滅盡定がある。この中、四禪・四無色定は八十九心の中に數えられているけれども、滅盡定（nirodha-samāpatti 詳しくは滅受想定 saññāvedayita-nirodha-samāpatti）は心の中に加えられていない。滅盡定は非想非非想處定の後に得られる最高の禪定であって、四禪・四無色定の各〻において、種々の行（現象）を次第に滅して、最後に到達されるものである。それは禪定（samāpatti）と呼ばれるから、そこには定や智の作用もあり、一種の心に屬するとも考えられるが、實際にはそこには一切の心作用が止滅しているとされる。從ってパーリ佛教ではこれを一般の心と同視することができなかった。淸淨道論では、滅盡定は有爲・無爲、世間・出世間のいずれとも云えないとしている。（VM. p. 709）

說一切有部では、滅盡定は有爲法とされるが、それは色法でも心心所法でもない心不相應法であるとされ、非心非色の一種の作用的勢力とされている。しかし譬喩者、成實論者とか、經部異師の世友とかのような經部系の人達や分別說部では、滅盡定は細心の相續であるとし、これを潛在意識的のものとしている。大毘婆沙論卷一五一、卷一五二（大正二七・七七四a、七七五a）、成實論卷一三（大正三二・三四四b）、倶舍論卷五（大正二九・二五c）等參照。

パーリ佛敎では、滅盡定中ではその人は有心であるか無心であるか、定中には心の流れが斷絶しているか否かを明說していないようである。そこには表面心が作用しないとすれば、潛在心としての有分識に入っているとも考えられるが、もし有分心があるとすれば、滅盡定は阿那含と阿羅漢だけがこれを得るものであるから、彼等の有分心は欲界三因異熟心となるはずである。しかし滅盡定の性格は有分心とは違ったものであるから、それらの三因異熟心でもないであろう。また滅盡定は非想非非想處心におさめられるかも知れないが、それと同視するのも無理であろう。右のような點から、滅盡定は無心定であるために、八十九心や百二十一心の心識分類の中に加えられなかったものであろう。なお滅盡定の作用・狀態等に關しては、後方第六章第三節第五項參照。

第三章　心所法總論

第一節　心所の定義

以上の二章においてパーリ佛教の八十九心を中心とする心法について論じたが、それら諸心法は單獨に存在するものではなくして、具體的な心としては必ず幾つかの心所法と相應倶起しているとされる。それでは心所法とは何であるか。心所の原語はパーリ語では cetasika であり、梵語では caitasika (or cāitasika) または caitta (or cāitta) または caitasa である。それらはいずれも「心の」という形容詞から來たものであって、尼柯耶で cetasika dukkha (心の苦) とされている場合の cetasika は始原的意味の「心の」という形容詞であって、いまだそこには心所という意味は含まれていない。cetasika に心所という意味が含まれるようになったのは、心所法説が生じた後のことであって、それは後に説くように、阿毘達磨時代になってからのことである。因みに漢譯佛典では心所は古くは心數または心法と譯されており、玄奘の新譯以後になって心所または心所有とされるようになった。故にその後の中國・日本の倶舍・唯識の教學では一般に心所という名が用いられているから、今も心所の語を用いることにした。

心所とはいかなるものであり、心所と心との關係はどうであるかが次に問題となる。パーリ佛教における心所説明

を眺めて見るに、まず法集論註では

　別離せずして心中に結合せるが故に心所なり。[1]

とされ、入阿毘達磨論では

　心所とは心と相應せるもの、又は心中に存在するものなり。[2]

とのべられているから、心所とは心中に存在し心と結合しているものであることが知られる。これを他部派の論著によって見ても、大體同様のことが説かれているのである。例えば稱友の梵文倶舍論釋には

　此等心所は心に屬するもの、又は心中に存在するものなり。[3]

と説明され、大毘婆沙論には

　問何故名二心所一、答是心所有故[4]

とあり、また倶舍光記には

　心之所有故名二心所一、應レ言二心所有一[5]

と説明されている。また成唯識論には

　依レ心起、與レ心相應、繫二屬於心一、故名二心所一[6]

と説かれ、さらに顯揚聖教論の説は

　心所有法者、謂若法從二阿賴耶識種子一所レ生、依レ心所レ起、與レ心倶轉相應[7]

とあって、瑜伽行派的唯識思想が織り込まれているけれども、心所をば心に依って起り心と倶轉相應するとしている點はパーリや有部の説と同様である。

それでは心所はいかなる仕方において心中に存在し、心に所有されているであろうか。この點を明らかにするためには、心心所の關係を表わす相應の意味を明確にする必要がある。心所は單に心と倶存するのではなく、心と相應して存するのである。故に心所法は心相應法 (citta-sampayutta-dhamma, skt. cittasaṁprayukta-dharma) とも呼ばれる。心所が心と相應するということは、パーリ文獻の説明によれば

心と倶起し、倶生し、相合じ、同時に起り、同時に滅し、基（所依）を一にし、所緣を一にする。(8)

ことである。卽ち心所が心と相應するということは、心所が心と同時に生じ滅し存在するのみでなく、その所依と所緣とが同一であることが必要である。例えば色法でも心と倶存し倶起することはありうるけれども、心と同一の所依と所緣とを有することはありえないから、色は心と相應するとは云えない。これに反して心所法は心と同時に生滅倶存するのみでなく、心が眼根を所依とし色を所緣とするならば、その心所法も同じく眼根を所依とし色を所緣とするから、心と相應すると云えるのである。

相應という思想は心所法を説くすべての部派に存するのであって、相應の義も諸部派間において大體に類似している。有部における相應の義を見るに、まず大毘婆沙論には相應に關する二十五種の説が列擧されているから、(9)諸論師の間に種々の異説があったことが知られるけれども、その二十五説の中で、五事等卽ち五義平等の説がその後の多くの有部論著において相應の義の正説として採用されている。五事等とは

一時分等、謂心心所同一刹那而現行故

二所依等、謂心心所同依二一根一而現行故

三所緣等、謂心心所同緣二一境一而現行故

四行相等、謂心心所同一行相而現行故

五物體等、謂心心所各唯一物和合而起故(10)

である。婆沙論以後の有部の文獻中で、法救の五事毘婆沙論のみは五事等の説を採用せずして、相應の義に關して

同一時分、同一所依、同一行相、同一所緣、同一果、同一等流、同一異熟、是相應義(11)

と説明し、五義平等中の事平等を數えずして果・等流・異熟の平等を加えているけれども、同じく法救は雜心論には、五事等を相應の義となして、つぎのように

問相應有二何義一、答等義是相應義

(一)事等故、若一心中二想二受者、非三相應義一、以三一心二一想生、餘心法亦爾

(二)時等、一刹那時生故

(三)依等、若心依レ眼生、心法亦爾

(四)行等、若心行レ青生、心法亦爾

(五)緣等、若心緣レ色生、彼亦緣レ色(12)

とのべている。世親の倶舍論もまた雜心論の説を繼承して五義平等をもって相應の義となし、それを

心心所五義平等故説二相應一、所依・所緣・行相・時・事皆平等故、事平等者、一相應中如三心體一諸心所法各亦爾(13)

と説明しており、順正理論も同様である。(14) 稱友は倶舍釋において倶舍の五義平等の説を註釋して

「等しく和合せるが故に相應せるなり」とは等しくして相互に別離せざるが故に相應せるなり。「所依 (āśraya)・所緣 (ālambana)・行相 (ākāra)・時 (kāla)・事 (dravya) の平等 (samatā) によりて」と〔いふ句の中〕、〔所依平等とは〕或る所依によりて心生ずれば、受・想・思等〔の心所〕もその同じ所依によりて生ずるなり。また〔所緣平等とは〕或る所緣によりて

心生ずれば、受等もその同じ〔所縁によりて生ずるなり〕。〔行相によりて〔心〕生ずれば、受等もその同じ〔行相によりて生ずるなり〕。即ち若し心が青を行相とせば、そ〔の心〕に相應せる受等も必ず青を行相として生ず。次に〔時平等とは〕心が〔生ずると〕同じ時に受等も〔生ずる〕なり。また〔事平等とは〕心體が〔一時には〕一のみ生起して二又は三ならざるが如く、受の體も〔一時には〕一のみ生起して二又は三ならず、想の體、思の體等の如きも斯の如し。(15)

とのべている。

有部の五義平等説とパーリの相應説とを比較するに、五義平等の中、所依平等・所縁平等・時平等の三はパーリの説にもあるが、行相平等と事平等との二はパーリの説に存しない。しかし、パーリでも同一の心や心所が同時に二つ以上相應することはないとするから事平等は當然これを認めていることになる。行相平等の説や思想はパーリ文献では全く見あたらないけれども、おそらくパーリ佛教の説でも行相平等は認容されると思われる。このように考察する時は、有部の相應の義である五義平等の説はパーリ佛教の相應の義とほとんど同一のものであるということになる。

ところが瑜伽行派では相應の義に關して有部とは多少異なった説をなした。例えば瑜伽師地論は相應の義を説明して

倶有相應心所有法、是名二助伴一、同一所縁、非二同一行相一、一時倶有、一一而轉、各自種子所生、更互相應(16)

問何故名二相應一、答由二事等一故、處等故、時等故、所作等故(17)

等とのべ、また成唯識論は

心與二心所一、同二所依根一、所縁相似、行相各別、了別・領納等作用各異故、事雖二數等一而相各異、識・受等體有二差別一故(18)

行相雖レ異而時・依同、所縁・事等、故名二相應一(19)

等と說いている。これらによって、瑜伽行派では相應とは心と心所とが同時に生じ、所依を同じくし、所緣と事とを等しくし、行相を異にしていることを云うことが知られる。これは有部の時平等・所依平等・所緣平等・事平等の四平等は認めるけれども、行相平等を認めないことになる。けだし、瑜伽行派ではその教理のたてまえとして、心と心所とはその行相を異にしていると說くからである。この點は例えば成唯識論に

心於二所緣一唯取二總相一、心所於レ彼亦取二別相一[20]

とあるように、心は總相を認識し、心所は總相および別相を認識するとされるから、心と心所とが行相を異にするのみでなく、心所間においても受は領納し、想は取像するという風に、相互にその行相を異にするのである。

諸部派の間で相應の義に關して右のような異說が生じたのは、心と心所との關係とか、心所の役割や作用とかについて、諸派の間でその見解を異にしたからである。ことに經部系などは、後に詳說するように、心心所の相應思想を否定し、心所という概念を認めないのである。

(1) DhsA. p. 49: Avippayogavasena cetasmiṁ niyuttā ti cetasikā.
(2) Abhav. p. 16: Citta-sampayuttā, citte bhavā vā cetasikā.
(3) Kośa-vyākhyā p. 8: Cittasya ime citte vā bhavāś caittā.
(4) 大毘婆沙論卷一六（大正二七・八〇b）
(5) 俱舍論光記卷四（大正四一・七三b）
(6) 成唯識論卷五（大正三一・二六c）
(7) 顯揚聖敎論卷一（大正三一・四八一a）
(8) MNd. p. 3; KV. p. 337; VM. p. 539 DhsA. p. 70 etc.: Cittena sahagata sahajāta saṁsaṭṭha ekuppāda eka-

nirodha ekavatthuka ekārammaṇa.

(9) 大毘婆沙論巻一六（大正二七・八〇c以下）
(10) 同上（大正二七・八〇c）
(11) 五事毘婆沙論巻下（大正二八・九九四b）
(12) 雜阿毘曇心論巻二（大正二八・八八一a）
(13) 倶舍論巻四（大正二九・二二a）
(14) 順正理論巻一一（大正二九・三九四c）
(15) Kośa-vyākhyā p. 142.
(16) 瑜伽師地論巻一（大正三〇・二八〇b）
(17) 同上巻五五（大正三〇・六〇二a）
(18) 成唯識論巻二（大正三一・一〇b）
(19) 同上巻三（大正三一・一一c）
(20) 同上巻五（大正三一・二六c）

第二節　心所の語の發生

そもそも心所という名稱にしても、または心所という概念にしても、佛在世には勿論、尼柯耶時代にもあまり存しなかったようである。もっとも前にもふれたように、心所の原語としての cetasika の語は「心の」という形容詞としては尼柯耶の隨處に散見するのである。例えば、身の樂 (kāyika sukha) に對して心の樂 (cetasika sukha)[1] と云い、身の苦 (kāyika dukkha) に對して心の苦 (cetasika dukkha)[2] と云い、身の不安 (kāyikā darathā) に對して

心の不安（cetasikā darathā）[3] というような場合の cetasika（心の）というのがそれである。しかしこの場合の cetasika は心所とは直接關係のないものであるから、これは心所論では問題とならない。しかし長部一一、堅固經に

堅固よ、玆に比丘あり、他の諸有情や他の人々の心をも告げ、心所（cetasika）をも告げ、所思をも告げ、所懷をも告ぐ、「汝の意は斯の如し、汝の意は斯々なり、汝の心は是の如し」[4]と。

という文が存し、その中に cetasika という語が用いられている。文面の意味からすれば、この cetasika は「心の考え」ともいうべきものと思われ、いわゆるの心所とは多少異なったもののようである。しかし、後世では右の cetasika も心所の意味に解せられたらしく、論事はこの經文をもって尼柯耶における心所法存在の經證としているのである。[5] それにも拘らず、實際にはやはり右の cetasika は後世の心所の意味ではないと思われる。何となれば、右の文中の「心をも告げ、心所をも告げ、所思をも告げ、所懷をも告ぐ」という句を漢譯長阿含一四、堅固經の文では單に「觀二諸衆生心所一念法[6]」とされていて、なんらそこに心所の意味が表わされていないからである。

論事には佛在世における心所法存在の經證として今一つの偈文を揭げている。即ちそれは

了知せる者にはこの心と心所法とは、	Cittañ h'idaṁ cetasikā ca dhammā
實に無我なるものとしてあり。	anattato saṁviditassa honti,
その〔心・心所の〕兩者における劣勝を知りて、	hīnappaṇītaṁ tadubhaye viditvā
正見者は〔其等をば〕破壞するものと知れり。[7]	sammaddaso vedi palokadhamman ti.

というのである。この偈中の cetasikā dhammā（心所法）の語は明かに後世の心所法を指していると思われる。しかし、右の偈文は現存の尼柯耶中に見出されないから、この偈が原始的尼柯耶に存在したかどうか疑わしく、從って

尼柯耶時代に心所の語が存していたかどうかは、右の偈文からは推知しえられない。

それでは尼柯耶・阿含には心所の意味における心所の語は存しないかというに、漢譯中阿含には少くとも二ケ所程に「心所有」の語が見え、また漢譯雜阿含にも一ヶ所「心・心法」の語が見えている。まず第一は中阿含一七一、分別大業經に

或復死時生二善心一、心所有法正見相應、彼因レ此縁レ此、身壞命終、生二善處天中一(8)

という文があるが、その中の心所有法の語は心所の意味として用いられているのではないかと思われる。それは心所有法の語のつぎに正見相應の語があるから、すでに心心所の相應思想をも豫想していると考えられるからである。この經に相當するものとしてはパーリ中部一三六、分別大業經（Mahā-kammavibhaṅga-S.）があるけれども、パーリには右に相當すべき文も心所法の語も存しない。つぎには中阿含一七九、五支物主經に

念者我施設、是心所有、與レ心相隨(9)

という文があり、念が心所有であり心に相隨うものであると說かれているから、この場合の心所有も心所法の意味として用いられているようである。しかしこの經に相當するパーリ中部七八、沙門文茶子經（Samaṇa-maṇḍikāputta-S.）には右の文に相當するものが見出されない。

つぎに漢譯雜阿含における「心・心法」の語というのは

眼色二種縁、生二於心心法一、識觸及俱生、受想等有因、非レ我非二我所一……(10)

という文もある。これは釋尊が一比丘のために識・觸・受・想等の心・心法、即ち心・心所の諸法が無我であることを、偈をもって說かれたものであって、これに相當するものは、パーリ文には全く見出されない。

このように、漢譯中阿含や雜阿含には心所の意味としての「心所有」または「心法」の語が用いられているけれども、パーリ尼柯耶中にはそれに相當すべき文や語がない所を見ると、右の中阿含や雜阿含の文は部派分裂以後にそれらを傳えた有部系で附加挿入されたものであり、中部・中阿含や相應部・雜阿含の原型中には心所の語は存しなかったことが推知しえられる。

それでは漢パ共通して心所の語を用いている經文は存しないかというに、萠芽的意味の心所の語が尼柯耶・阿含に共通して見出されるのである。それは漢パの雜阿含中に迦摩浮（Kāmabhū）という比丘が質多（Citta）居士のために身行・語行・心行の三行を解説した場合の心行の説明中に存する。卽ち

想と受とはこれ心所法にして心に繫屬せり。故に想と受とは心行なり。(11)

想思是意行、依二於心一、屬二於心一、依レ心轉、是故想思是意行……想思是心數法、依二於心一、屬二於心一(12)

とあるのがそれである。右の文は漢パ多少異なり、パーリでは想・受の二をあげているのに漢譯では想・思の二が揭げられているけれども、いずれも想・受または想・思を心行と說き心所法（心數法）と名づけている點では同一である。しかし右の文章は出息・入息が身行であり、尋・伺が語行であるのに對して想・受または想・思が心行卽ち心所法であるとされているのであるから、後世のいわゆる心所法としてのべられているのではない。おそらく右の經文におけるような心所法の語が次第に發達していわゆる心所法となったものと思われる。云わば心所法の語の源泉であり萠芽であると見らるべきであろう。

右の經文は解釋經に屬すべきものであるから、尼柯耶・阿含としては新らしい層に置かるべきものである。つぎにパーリ中部四四、小毘陀羅經（Cullavedalla-S.）は法樂（Dhammadinnā）比丘尼が出家前の夫である毘舍佉（Visāk-

ha）のために說いた阿毘達磨的說法をのせたものであるが、その中にも三行の解說があって、心行の說明としては前引の相應部のものと同一文が掲げられているのである。[13] しかしこの小毘陀羅經に相當する漢譯中阿含二一〇、法樂比丘尼經には心行の說明も心所法の語も見出されない。この點から見れば、小毘陀羅經の原型には元來心所法の語がなかったものを、おそらく右の相應部經の說をもち來ってパーリ佛教で附加挿入したものではないかと思われる。それにしても心所法の語は漢パの雜阿含に共通して見出されるのであるから、有部やパーリ佛教が分裂する以前に、この語は現われたと見られうるであろう。

有部では右の經文のようなものにある心所の語を、心所の經證と見なしたらしく、法救の五事毘婆沙論は佛在世における心所法存在の經證として

薩他筏底（說一切有部）契經中言、復有二思惟一、諸心所法依レ心而起、繫二屬於心一
又舍利子問二俱胝羅一、何故想思說名二意行一、俱胝羅言、此二心所法、依レ心起、屬レ心乃至廣說[14]

という二經文をあげている。これらの經文またはそれに相當すべきものは現存の尼柯耶・阿含中には見出されないようであるが、右の二經文の說はその心所の語の用法から見て、前掲の相應部・中部等のものと同一である。ことに右二經文中の後者は前引の漢譯雜阿含の經文と同じく、想・思の二を意行とし心所法としているから、內容的には雜阿含の說と全同であるということができる。

因みにこの經は舍利子と俱胝羅との問答であるから、それはこの二人の問答を載せたパーリ中部の大毘陀羅經（Mahāvedalla-S.）に相當すべき有部の經典にあったものではないかと思われる。そうして見ると、パーリでは小毘陀羅經に說かれていた心行の說明が、有部では大毘陀羅經に說かれていたものかも知れない。しかし大毘陀羅經に相

當する現在の漢譯中阿含二一一、大拘稀羅經には、心行の説明も心所法の語も見出されない。

漢パの尼柯耶・阿含に共通して見出される心所法の語は萠芽的の心所を意味するもので、心心所説として意識的にのべられた心所ではなかった。これがいわゆる心所として用いられているのは、パーリ尼柯耶では小部中の無碍解道および義釋に始まったのであって、それ以前の四尼柯耶中にはいまだ存在しない。無碍解道や義釋が明確な心所思想を有していたことは、大義釋の中に心と心所とが相應することを説いて「倶起し、倶生し、相合し、同時に起り、同時に滅し、基（所依）を一にし、所縁を一にす」[15]といういわゆる相應の義を示す定型句がのべられていることによって、これを知ることができるが、さらにこれらの書には心・心所法の語が用いられている。即ちまず無碍解道には

色界地とは云何。下は梵天界を邊際とし、上は阿迦膩吒天を終邊として、この間において、入定せる者又は生ぜる者又は現法樂住せる者の——茲に行じ茲に繋屬せる——心心所法なり。これ色界地なり。[16]

という色界地の説明があるが、その中に「心・心所法」の語があり、また右の文の直後の無色界地の説明中にもやはり「心・心所法」の語が用いられている。[17]つぎに小義釋の中に

無所有處に入定してそこより出定し、其際に生じたる心・心所法をば無常なりと觀じ、苦なりと觀じ……無所依なりと觀ず。[18]

という文があって、ここでも「心・心所法」の語が用いられている。これらの場合における心所の語は明らかに阿毘達磨的な意味の心所としてのものである。

以上の諸點から考察するに、心所の語はおそらく尼柯耶・阿含時代の後期に發生したが、その頃はまだ心心所法の考察は行なわれず、從って明確な阿毘達磨的意味の心所としての意識はまだ存せず、云わば萠芽的先驅的の心所にすぎなかった。これが心所として明確に意識されるようになったのは部派分裂以後のことであり、無碍解道等が成立し

た初期の阿毘達磨時代に屬すると思われる。

（1） S. V, p. 209; A. I, p. 81.
（2） D. II, p. 306; A. I, p. 157.
（3） M. III, p. 287 f.
（4） D. I, p. 213.
（5） KV. VII, 3（p. 339）
（6） 長阿含卷一六（大正一・一〇一ｃ）
（7） KV. p. 339.
（8） 中阿含卷四四（大正一・七〇八ｂ）
（9） 同上卷四七（大正一・七二〇ｃ）
（10） 雜阿含卷一三、三〇七經（大正二・八八ｂ）
（11） S. IV, p. 293: Saññā ca vedanā ca cetasikā ete dhammā citta-paṭibaddhā, tasmā saññā ca vedanā ca citta-saṅkhāro.
（12） 雜阿含卷二一、五六八經（大正二・一五〇ｂ以下）
（13） M. I, p. 301.
（14） 五事毘婆沙論卷下（大正二八・九九四ａ）
（15） MNd. p. 3.
（16） Pṭs. I, p. 83 f.
（17） Ibid. p. 84. 因みにこれらと同様の文は Dhs. p. 224; Vibh. p. 421 にもあって、これらの三界説の定義文はすでに第一章第三節第三項にも引用した所である。
（18） CNd. p. 233.（Siamese ed.）

第三節　心所の實質としての相應思想の發生

前節の所論によって、明確に心所を意味している心所の語は部派以前の尼柯耶・阿含には存せず、ただ萠芽的意味の心所の語が尼柯耶・阿含時代の後期に發生したであろうことを推知しえたが、それでは心所の語は用いられずとも、心所としての役割である相應の思想は尼柯耶・阿含には存したであろうか。もし存在するとすればいかなる程度に發

達していたであろうか。結論からさきに云うならば、心・心所の相應という考え方はむしろ心所の語よりも前に生じたものと思われる。それは現在の尼柯耶・阿含の中には心所の語を含んだ經典よりも相應思想を說いている經典の方がはるかに多いことによっても知られうる。しかし尼柯耶・阿含時代には相應思想もいまだ完成の域に達しているのではなく、心所の語と同様に、その先驅的萠芽的意味のものにすぎないのである。漢パの尼柯耶・阿含の中に相應思想を含んでいるものには種々の場合があるから、今これを便宜上、㈠パーリ尼柯耶だけに存する場合、㈡漢譯阿含だけに存する場合、㈢漢パに共通して存する場合、という三項に分けてこれを考察することにしたい。

第一項　パーリ尼柯耶の相應思想

心所というものは前にものべたように、心と相應俱起するものであって、具體的な心は心自身で單獨に存在するものではなく、必ず幾つかの心所と相應俱起するとされる。この意味の心心所の俱起を說いたものとしてパーリ尼柯耶だけに存する最も著しい例は、中部一一一、不斷經（Anupada-S.）の說である。ここでは初禪・第二禪・第三禪・第四禪・空無邊處・識無邊處・無所有處における心心所の俱起が說かれている。まず初禪定における說としては

比丘よ、玆に舍利弗は諸欲を離れ、諸不善法を離れ、有尋有伺なる、離より生ぜる喜と樂とある初禪を具足して住す。而して初禪中に尋と伺と喜と樂と心一境性と觸・受・想・思・心・欲・勝解・精進・念・捨・作意との諸法あり。(1)

とされている。この文中には心所の語は用いられていないけれども、これは明らかに初禪中に（1）尋、（2）伺、（3）喜、（4）樂、（5）心一境性、（6）觸、（7）受、（8）想、（9）思、（10）心、（11）欲、（12）勝解、（13）精進、（14）念、（15）捨、（16）作意の十六の心心所法が相應俱起することを說いたものである。第二禪乃至無所有

處についても同様に心心所相應が說かれているが、その相應數は第二禪においては初禪よりも尋・伺の二を減じた十四法であり、第三禪においてはさらに喜を除いた十三法であり、第四禪以上はさらに樂を減じた十二法である。この不斷經に相當するものは漢譯阿含には全く存しない。この點から見れば、この不斷經はおそらく部派分裂以後にパーリ佛敎で新たに附加されたものではないかと思われる。少くとも心所相應の說は後世の附加に相違ない。しかし他部派でも論藏中にはこの不斷經の相應說に類似するものが見出されるから、とくにパーリ佛敎だけがこのような說を唱え出したものではなく、諸派共通して心心所相應說が認められ、一方ではこれを經中に織り込み、他方では論中に入れたものであろう。卽ち有部は法蘊足論に初禪・第二禪・第三禪・第四禪中に存する心心所を說いているのである。それによれば、初禪に關しては

在二此定中一諸心意識、名二初靜慮(初禪)俱有之心一、諸思・等思・現前等思・已思・當思・造心意業、名二初靜慮俱有意業一、諸心勝解・已勝解・當勝解、名二初靜慮俱有勝解一、在二此定中一若受、若想、若欲、若作意、若念、若定、若慧等、名二初靜慮俱有諸法一、如レ是諸法亦得レ名二初靜慮一(2)

と說かれており、これを前揭の不斷經の說に比すれば思や勝解等の定義說明が加えられている點は不斷經よりも發達しているけれども、初禪中に心と思・勝解・受・想・欲・作意・念・定・慧等の諸法とが存するとされている點は、(3)不斷經が初禪中に十六法の心心所が存するとしているものと類似している。また第二禪以下について見ても同樣である。これらの點からすれば、右の不斷經の說はおそらく部派時代のものではないかと思われる。

つぎにはパーリ相應部の中に不斷經の說の先驅をなしたような說がある。そこでは初禪乃至非想非非想處に欲・想・作意等が存することを說いているのである。例えば初禪については

諸君よ、この我は諸欲を離れ、諸不善法を離れ、有尋有伺にして、離より生ぜる喜と樂とある初禪を具足して住す。諸君よ、斯る住を住しつゝあるこの我に、欲を俱へる想と作意とが現行す。(4)

とされており、これによれば、初禪の五支である尋・喜・樂・定（心一境性）のほかに欲・想・作意が初禪中に現存していることをのべたものである。この經に相當するものも漢譯阿含中に見出されないから、この經もおそらくパーリ佛敎で附加されたものであろう。

しかし例えば初禪には尋・伺・喜・樂・心一境性の五支が存することは諸部派の傳える禪定の定型句中に存するのであるから、この定型的な禪定說は部派分裂以前のものに相違ない。この初禪五支說に欲・想・作意の三を加ゆれば右の相應部經の說となり、さらに心・觸・受・思・勝解・精進・念・捨の八を加ゆれば不斷經の說となるのである。故に相應部の經や不斷經は漢譯阿含にその相當經文がないとしても、初禪の五支說から當然相應部の說となり、不斷經の說へと發達すべき性質のものであるから、諸禪における相應思想の萠芽としてはすでに諸派共通の諸禪說の中に存していると見ることができる。

第二項　漢譯阿含の相應思想

以上がパーリ尼柯耶だけに存する相應說であるが、つぎには漢譯阿含だけに存する相應說を眺めて見よう。それは有部に屬する雜阿含の二ヶ所に見出される所の

緣二眼・色一生二眼識一、三事和合觸、觸俱二生受・想・思一(5)

という文である。この經文は觸と受・想・思とが俱生することを說いたものであるから、明らかにそれら諸法の相應

倶起を示すものである。現に有部や瑜伽行派は右の經文をもって心心所相應説の典據としており、(6)また心心所相應説を否定し續けて來た經部すら、おそらく右の經文の故に、後世では受・想・思だけは心と相應することを許したとされている。(7)このように右の經文はきわめて有名かつ有力なものであるが、それに相當するものがパーリ尼柯耶中には全く見出されないのである。して見れば、右の經文もおそらく部派時代になってから有部内で附加されたものと考えられる。

第三項　漢パ共通して存する相應思想

前二項の例はパーリにあって漢譯にないもの、漢譯にあってパーリにないものであるから、そのいずれの場合もそれらの説はおそらく部派分裂以後のものであろうと想像されるものであったが、その他に漢パ共通して存する相應説がある。それはパーリ中部四三、大毘陀羅經（Mahāvedalla-S.）およびその相當經である漢譯中阿含二一一、大拘絺羅經の文である。卽ちパーリでは

友よ、受なるものと想なるものと識なるものとの、此等諸法は相合し居りて離れ居らず、また此等諸法を一一甄別してその差異を施設すること能はず。(8)

とされ、漢譯では

覺（受）・想・思、此三此合不ㇾ別、此三法不ㇾ可ㇾ別施設。(9)

となっている。右の兩文は全同ではなく、パーリでは受・想・識の三法について云い、漢譯では覺（受）・想・思の三法についてのべているけれども、それら三法が相應合體しているという相應思想を表わしている點は全く同一であ

る。故にパーリを傳えた南方上座部と中阿含を傳えた有部系とが分裂する以前の原始經典中にすでに相應思想が存したことを推知することができる。しかし右の大毘陀羅經（大拘綺羅經）は周知のように、阿毘達磨的傾向のきわめて濃厚なものであって、尼柯耶・阿含中でも最後期の成立に屬すると考えられるから、たといその中に相應思想が存したとしても、それは尼柯耶・阿含時代の後期に生じたものであると見るべきであろう。

第四項　相應思想發生の契機

前來の説によって相應思想はおそらく尼柯耶・阿含の後期に發生したであろうことを想像しえたが、それでは釋尊自身は相應説を説かれ、または相應という考えをもっておられたであろうか。これについては、同じく佛説を傳えた經典を所依として、一方では相應説も生じたが、他方では後にのべるように不相應説も生じたから、釋尊自身には相應説の考えはなく、ただ佛説の中に相應説を生じうべき契機が存したと見るべきが至當のようである。

相應説を誘發したものには、第一には前述のように諸禪の説である。諸禪に關する諸派共通の定型的文句によれば、初禪には尋・伺・喜・樂・心一境性（定）の五支が存するとされ、第二禪には喜・樂・心一境性の三支、第三禪には樂・心一境性の二支、第四禪には捨・心一境性の二支が存するとされている。即ち諸禪定の心の中に尋・伺・喜・樂・捨・心一境性等の諸支が倶存するとされるのであるから、これはやがて諸法の相應倶存説を生ぜしめる契機となり、前掲のパーリ相應部や中部不斷經の説とか、有部の法蘊足論の説とかに發達して行ったものと思われる。

相應思想發生の契機をなしたと考えられる今一つのものは、尼柯耶・阿含に説かれている有貪心（sarāga-citta）・有瞋心（sadosa-citta）・有癡心（samoha-citta）等の語である。[10] これは貪欲を有する心、瞋恚を有する心、愚癡を有

する心という意味であるから、心と貪・瞋・痴等とは別物であり、貪・瞋・痴等は心に所有され心と倶に存すると考えられるのである。從って貪・瞋・癡等は心に所有されるものであるという考えから、これを心所法と呼ぶに至ったものではないかと思われる。

さらに相應説を發生させた根本的原因は、心が主體的にのみ考えられたということである。心とは心作用の經過のみのものであって、そこに主體的な識體を認めないとすれば、心と多くの心所とが相應するという考えは起らないはずである。ところが初禪には尋・伺等の五支が倶生するとか、心が貪・瞋・癡等を有するとか云われる場合には、必ずそこに主體的な心が豫想されている。心が主體的に考えられると、必然的に心の作用・狀態・性質等のような心の屬性としての心所法の思想が生ずることになる。そうなると、禪定心とか煩惱心とかいう特殊な場合の心について、それと相應する尋・伺とか諸煩惱とかが考察されていったものが、次第に一般的な心についてもそれと相應する法が考察されるようになったものと思われる。心が受・想・思等と常に相離れずとされるようになったのはその結果である。ここに心心所説發生の動機がある。

しかしすべての部派が心心所相應説を主張したのではない。それは前にものべたように、釋尊自身は心所という語も説かれなければ、また相應説をものべられなかったからである。ただ佛説やそれを傳えた尼柯耶・阿含の中に、相應説を生ぜしめるような説が存したのみである。しかしそれも解釋の仕方では決して相應説とはならないのである。例えば初禪の五支について見るに、相應説によれば初禪中にはこの五支が倶起するとされるけれども、不相應説によれば初禪に五支が存するというのは、一時にこの五支が倶起するという意味ではなく、この五支は尋―伺―喜―樂―心一境性というように次第に繼起するものであって、初禪が得られる心理的經過を示したものである。ただその繼起

がきわめて迅速に行われるために五支が同時に起るように見えるかも知れないけれども、心は一時には一作用ずつしか行なうことができないのである。現に尋と伺とについて見るに、尋は麁なる思惟作用であり、伺は細なる思惟作用である。麁と細との思惟作用が同一人にどうして同時に行なわれうるであろうか。必ず麁なる思惟から細なる思惟に入るというように、一法ずつが繼起すべきものである。

また有貪心・有瞋心等という場合にも、貪や瞋と心とは別物ではなく、貪や瞋の作用を離れて心なく、貪るのが心であり、瞋るのが心である。貪・瞋その他の性質・作用を全く有しない主體的な心というものは存しないのである。心は必ず貪・瞋等の性質・作用そのものにほかならない。右のように不相應説によれば、相應説者が相應説の典據として提示する經説も、決して相應説を成立せしめるものではなく、かえって不相應説を立證するものである。

（1）　M. III, p. 25.
（2）　法蘊足論巻七（大正二六・四八三c以下）
（3）　同上（大正二六・四八四b以下）
（4）　S. IV, p. 263.
（5）　雜阿含巻一一、二七三經、巻一三、三〇六經（大正二・七二c、八七c）
（6）　倶舍論巻一〇（大正二九・五三b）、成唯識論巻五（大正三一・二八a）
（7）　順正理論巻一〇（大正二九・三四八b）
（8）　M. I, p. 293.
（9）　中阿含巻五八（大正一・七九一b）
（10）　D. I, p. 79 f.; A. III, p. 17 f. 長阿含巻一三（大正一・八六a）、寂志果經（大正一・二七五b）等。

第四節　心所發生による心識の概念の變化

心所の語も心心所相應思想も尼柯耶・阿含時代の後期に一部の人々の間に發生したものであり、それが阿毘達磨時代になってから本格的の心心所説として發達して行ったものであることは前二節に論じた所であるが、それでは心心所思想發生以前とそれ以後とでは、心識説にはなんらかの相違變化が生ずるようになったであろうか。端的に云えば、心心所説發生以前の尼柯耶・阿含時代と、それ以後の阿毘達磨時代とでは、心識の概念に非常な變化が生じたのである。尼柯耶・阿含時代ごろまでは、識の語は元來は心識の主體を意味するものではなくして、認識作用が意味された。例えば五蘊中の識も十二縁起中の識も本來は識體ではなくして了別・認識等の心作用を指すものであったことはすでに第一章第一節に論じた通りである。心・意・識の語は同義に用いられていることもあるけれども、それは第二次的の説であり、識は心や意と區別して用いられるのが常であった。そして尼柯耶・阿含時代までは心識が心識自體として考察されることなく、通俗的意味において漠然と心・意・識等の語が用いられていた。故にそこには心・意・識の語の同異が意識的に考えられることもなければ、心をその主體と作用とに分けて考察することもなかった。

前にものべたように、五蘊中の受は苦樂を領納感受する心作用であり、想は青黄等を取像表象する心作用であり、行は思として善惡を造作意思する作用であり、識は色聲を了別認識する心作用であって、受・想・思も識も等しく一つの心作用を意味するものにすぎなかった。また六六經や縁起説等において、六根・六境・六識・六觸・六受・六愛

とか、根・境・識・觸・受・想・思とか、識・名色・六處・觸・受・愛とかされているのも、元來は

六根・六境・六識（六觸）→六受→六愛

根・境・識（觸）→受→想→思

識・名色・六處（觸）→受→愛

というような心の經過を示したものであって、この場合の識は識體ではなくして、根と境とによって生ずる認識作用を指したものであり、觸はその認識作用の起る際の根・境を接觸させる心作用であり、ついで領納感受の受の作用とか憎愛等の渇愛作用とか、想念・意思の作用とかが繼起するとされるのである。このように五蘊における識も、緣起說や六六經等における識も、心作用としてのものであり、心とは識・受・想・思・愛等の心作用そのものであり、心作用以外に心という主體的な存在は認められなかったのである。

ところが阿毘達磨的傾向によって心識が考察されるようになると、心が主體と作用・狀態等の屬性とに區分されるようになり、心作用として意味された識が心や意と同様に心の主體とされ、從って以前には眼識・耳識等は視覺作用・聽覺作用というように認識作用自身を指していたものが、後には視覺や聽覺の作用を行なう認識主觀であるとされるようになった。識が認識作用という心作用の一部分から認識主觀という主體的のものにおしあげられると、今までは識と同等の地位にあった受・想・思等は今や識の一部分であり一屬性であるにすぎないとされた。識は心王であり、受・想等は心王に隷屬する心所であるとされたのである。從來は識も受・想・思等も單獨に心作用として經過するものとされていたのが、心心所思想發生以後は、識は心體として必ず受・想・思等を伴なうものであるとされた。

故に心の經過は尼柯耶・阿含時代には

識→受→想→思→……

であったのが、阿毘達磨時代には

識(受想思等) → 識(受想思等) → 識(受想思等) →……

というようになったのである。ここに尼柯耶・阿含時代と阿毘達磨時代とにおける心識の概念の相違が見出される。

この心識概念の變化を見るに、これは二段の發達過程をたどっているものではないかと思われる。その第一段は尼柯耶・阿含時代に識—受—想—思というように心識は心作用としての一つずつの經過のみにすぎないとされていたものが、その一々の經過がきわめて迅速に行われるために、識・受・想・思等が同時存在と考えられたことである。初禪中に尋・伺・喜・樂・心一境性の五支があるとされるのも、元來は初禪定が得られる心の經過として尋—伺—喜—樂—心一境性の五支が一つずつ繼起するものとされていたものが、その經過が急速であるために、同時に五支が存在するとされるようになった。右のような心識思想の變化を示す例としては、つぎのようなものがある。即ちパーリ尼柯耶のすべてと有部の漢譯雜阿含の大部分とには、心識の經過は識—受—想—思というように一心作用ずつのものとされているが、雜阿含の二ヶ所のみには識が受・想・思と倶生するとされている。[1] これは明らかに受・想等の繼起説から倶生説への變化を物語るものである。そしてこの變化の背景には、心體説や心所説の萠芽があり、心心所相應思想が存するのである。

存在する心は必ず心心所の相應したものであり、心心所は單獨には決して生起しないという説が生ずると、つぎにはこのような具體的な心はいかに經過するかが考察せられることになる。その結果として生じたのが

心（受想思等）→ 心（受想思等）→ 心（受想思等）→……

という心識經過の説である。これが心識説變化の第二段と見られるであろう。第一段の變化においては、變化以前の識→受→想→思等の多心であったものが 識（受想思等） という同時存在的の一心とされてしまった。ところが第二段の變化では、同時存在の一心ずつが次第に繼起して心識の經過をなすものと見られた。第二段の變化による心識の經過を變化以前の尼柯耶・阿含における心識の經過に比すれば、心識説がいかに複雑となって來たかが知られるであろう。

そして以前には單に受とか想とかされていたものが、第一段の變化では 識（受想思等） とされているのであるから、尼柯耶・阿含における受や想は心心所説發生以後における 識（受思想等） にあたるわけである。それではこの兩者は心識經過の實際としては內容的に異なるものであろうかというに、心識經過そのものはなんら異なることなく、ただそれを説明する方法が複雑になったにすぎないと見られる。心心所説以後においても受の作用とか思の作用とか云って特別な心作用とされるのは、實は 識（受想思等） という複雑な心識中で特に受や思が强力であるために、實際には受や思以外に識・想・觸その他多くの心心所法が相應しているけれども、それらを問題とせずして單に受の心とか思の作用とか言うのである。また尼柯耶・阿含で單に受とか思とか云われているものも、これを心心所相應説によって解釋するならば、尼柯耶・阿含の受や思は單に受や思のみではなくして、そこには他の識・觸・想等の多くの心心所が相應俱起しているのである。ただそれら心心所の中で受や思の作用が特にはなはだしいために、それを單に受とか思とか呼んでいるにすぎない。

このように解するときは、尼柯耶・阿含で識と呼ばれていたものが阿毘達磨時代の識と相違する內容のものである

ことは勿論、尼柯耶・阿含時代の受・想・思等の概念も阿毘達磨時代の受・想・思等の概念とは大いに異なっていることが知られるであろう。しかし阿毘達磨時代以後においても、受・想・思等の心所法を定義説明するにあたっては、それを尼柯耶・阿含時代の受・想・思のごとく、具體的な獨一の心作用のものとして説明されるのが常である。けだし具體的に存在する受・想・思等は必ず他の心心所と相應しているものであるからであろう。

(1) 雜阿含卷一一、二七三經、卷一三、三〇六經(大正二・七二c、八七c)

第五節　心所否定論

心法・心所法の名目もその思想も尼柯耶・阿含時代にはいまだ存在しなかったことは前述の通りである。故に尼柯耶・阿含の説をうけて發達した部派佛敎のすべてが心心所説に傾くとは限らなかった。現在知られている文獻のみからするも、パーリ佛敎・舍利弗阿毘曇論・有部・瑜伽行派等は心心所説を採用したけれども、經部およびその一派である譬喩師や成實論師は心心所相應思想に反對し、また大衆部系の案達羅部に屬する王山部・義成部等も心所法説や相應説を認めなかったとされている。故に本節においては心所法を否定した諸部派はいかなる根據によってその主張をなしたかを眺めて見たい。

これらの主張はパーリ文獻と北方の漢譯文獻との兩方に傳えられているから、まず漢譯文獻に傳えられている經部系の心所否定説を紹介し、つぎにパーリ文獻に傳えられている王山部・義成部等の説に移ることにしたい。經部系のものとしては經部師(Sautrāntika)、譬喩師(Dārṣṭāntika)、成實論師、および經部系の説に左袒した有部の覺天

(Buddhadeva) の説があり、それらの主張は大體同様であるけれども、今は便宜上、心所否定説を最も詳細に全面的に傳えている成實論の主張を眺め、その後に經部師・譬喩師等の説を紹介することにしたい。

第一項　成實論の心所否定説

成實論が法相問題については經部説をそのまま採用していることについては、次下にのべる心所説によっても知られうるが、その他のあらゆる點において成實論の説は婆沙・倶舍・順正理等の諸論に掲げられている經部師・譬喩師の説と全く一致するのである。* 成實論の心所否定説はこれを、(一)他の多くの心心所と相應するような心所法というものは存在しないという心所否定説、(二)心心所相應というようなことはありえないという相應否定説、の二つに分けて考察する方が便利である。

まず心所否定説の根據としては、受・想・思等はいずれも單獨に生起する一つの心作用であって、これら一々の心作用以外に心という主體が存するのではないというのである。これは阿含の經典を第一の權威と認める經部系の説としてはもっともな主張である。有部が心所法となす所の受・想等は實は心の別名にほかならず、受・想等以外に心は存在せず、従って心所法というようなものは存しないという主張は、成實論巻五の「立無數品」、「非有數品」、「明無數品」の三品に詳論されている。ここに成實論で數とか心數とかされているのは心所の舊譯である。まず受・想等が心の別名にすぎないことを説いて、成實論は

受想等皆心差別名……如レ是心一、但隨レ時故、得二差別名一[1]

とのべている。これは五蘊中の受・想・行(思)の三蘊は有部説のように、心以外のもので心に繋屬する心所という

ようなものではなくして、識と同じく獨一の心作用であり、この受・想等の心作用をはなれて心體というものは存しないとするのである。この主張に對して反對者（有部）がもし受想等が心にほかならないとすれば、五蘊を説く必要がなく、色蘊と識蘊との二蘊で十分ではないかと反問するのに答えて、成實論主は

汝言レ無二五蘊一者、是事不レ然、我以二心差別一故、有名爲レ受、有名爲二想等一、汝以二心數（心所）一別爲二三陰一、我亦以レ心別爲二三陰一[2]

とのべ、心相に差別あるが故に受・想・行の三蘊を識蘊のほかに別立するものであるとしている。

同様のことは受想以外の覺（尋）・三昧（定）等についても云えるのであって、成實論は他の場所に

若識若覺、是諸相等無レ有二差別一、若心識レ色、卽名爲レ覺、亦名二想等一、如二世間言一、汝識二此人一、卽名爲レ知、從レ受二苦樂一、亦卽是知、當レ知識卽受想[3]

とか

三昧與レ心不レ異……當レ知心邊無二別三昧一、隨二心久住一、名爲二三昧一[4]

とかのべて、覺や三昧も心に異ならないことを説いている。因みに三昧（三摩地）が心にほかならないことは經部系の上座も同じく説いている。順正理論に

上座言、離レ心無二別三摩地體一、由二卽心體緣レ境生時、不二流散一故[5]

とされているのはそれである。

このように受・想・尋・定等は心にほかならずとすれば、心所（心数）の語は不要ではないかと反對者が反問するのに對して、成實論師は

心所レ生法名曰二心數一……我亦不レ言レ無二心數法一、但說二心差別一故、名爲二心數一、……以二集起一故名レ心、受等亦能集二起後有一、相同二於心一、故名爲レ心……又心與二心數一俱從レ心生、故名爲二心數一[6]

等と答えている。それによれば、成實論師も受想等を心所と呼ぶけれども、それは有部等の意味する意味において心所と呼ぶのではない。受想等は心から生じ、心の差別であるという意味において心所と呼ばれるのである。そして成實論による心所の定義は

心數法者、若識得レ緣卽次第生想等是也……心相應法者謂識得レ緣次第必生如二想等一是也……[7]

とされていて、心所法または心相應法とは、阿含等の經に出ているように、根と境とから識を生じ、その三者の和合が觸であり、それから受・想等が生ずるという風に、識以後に繼起する受想等の法を心所法または心相應法と云うのである。この成實論の心所說は順正理論が經部の上座の說として

上座釋曰……心所者、次第義故、不二離越一故、無二別有觸一、次第義者、據二生次第一、謂從二眼・色一生二於識・觸一、從レ此復生二諸心所法一[8]

と紹介されているものと全く同轍である。

要するに、成實論師は心所の名稱はこれを用いて受想等を心所と名づけるけれども、有部等の意味するような、心と俱起相應するものとしての心所はこれを否定するのである。成實論師によれば、心と心所とは相應俱起するものではなくして、一つずつ繼起するものである。このことは成實論卷第五の「無相應品」、「非相應品」の二品に論ぜられている。例えば

無二心數法一故、心與レ誰相應、又受等諸相不レ得二同時一……又因果不レ俱、識是想等法因、此法不レ應二一時俱有一、故無二相應一……

心心數法、有レ縁有レ了、是故一時不レ應ニ倶有一、無ニ多了一故……以ニ一身一名ニ一衆生一、以ニ一了一故、若一念中多心數法、則有ニ多了一、有ニ多了一故、應ニ是多人一、此事不可、故一念中、無ニ受等法一……(9)

等とあり、それによれば、心作用は一時には一つずつ生起して順次に繼起するものであり、もし二つ以上が同時に作用するとすれば、人は一時には一作用ずつしか行なうことができないから、それは一有情ではなくして多有情となるであろう。一有情には一時に一心作用ずつしか生起しないから、受想等の多くのものが同時に倶起するという心心所相應説は不合理であるとするのである。

故に有部等が前五識には想・思・尋（覺）・伺（觀）等が相應すると説くのに對して、成實論師は

五識中無レ想無レ思無レ有ニ覺觀一……是故應レ受ニ五識無レ想無レ覺無レ觀、所以者何、五識中無ニ男女分別一、亦無ニ受等分別一、是中何所ニ分別一、又汝等説ニ五識次第必生ニ意識一、以ニ五識無分別一故、若五識中有ニ分別一者、何用次第生ニ意識一耶、又覺觀不レ應ニ一心中生一、以ニ麁細相違一故……當レ知心心數法次第而生(10)

と説いて、想・思・覺・觀等は各その作用を異にするものであるから、一心中に倶存することはありえない。ことに前五識は無分別であるから、その中に想の作用とか覺や觀の作用とかいう想念・思惟等の作用があるはずがない。また覺（尋）と觀（伺）とは麁なる思惟と細なる思惟との相違があるから、それが相應するとすれば、同時に麁・細の思惟が行なわれるということになって、このようなことはありうべからざることである。故に前五識に想・思・覺・觀等が倶存するように見えるのも、實は前五識→想→思→覺→觀というように短時間中に諸作用が繼起するものにすぎない。

有部等がそれでは初禪に尋・伺・喜・樂・心一境性の五支があるとされる經説をいかに解釋するか、少くともこれ

は一心中に尋・伺等が相應俱起するのではないかと詰問するのに對して、成實論師は

汝言㆓五枝初禪㆒、是禪地中有㆓此五枝㆒、非㆓是一時㆒ (11)

と答え、この場合にもやはり、尋→伺→喜→樂→心一境性という繼起關係をのべたものであると見なすのである。故に成實論によれば、心はいかなる場合にも繼起するものであって、煩惱等の生起の場合においても阿含經に說かれるように、心作用は識→想→受→思→煩惱等と經過するものである。この點を成實論は

凡夫識造㆑緣時、四法必次第生、識次生㆑想、想次生㆑受、受次生㆓思及憂喜等㆒、從㆑此生㆓貪恚癡㆒ (12)

と云っている。それらの心作用の經過はきわめて迅速に行われるために、同時に俱起するように錯覺されるにすぎない。他部派ではそれらが同時に相應俱起すると說くけれども、それはあたかも一つの火を急速に旋轉せしむれば、一點しかない火が無數の火の輪であると見誤られるのと同じであると說明している。(13) かくて成實論師は心と別なるものとしての心所も認めなければ、心心所相應ということも否定しているのである。

第二項　經部師等の心所否定說

以上成實論の心所および心心所相應の否定說を紹介したが、成實論のこれらの說は經部師または譬喩師の說をほとんどそのまま繼承したものであって、右と全く同樣の說が譬喩師・經部師・覺天・上座等の說として有部の諸論著に見出されるのである。

今それらの說を紹介するに先だって、多少岐路に入るけれども、經部師・譬喩師等とはいかなるものであるかを簡單に說明しておきたい。經部とは前にものべたように、有部の中から出て有部の阿毘達磨至上主義に反對して經典至

上主義を主張したものであって、その派祖は鳩摩羅多（Kumāralāta）であるとされる。彼の出世年代は不明であるが、大毘婆沙論に經部や譬喩師の名とその説とが掲げられている點から見れば、それらの派祖としての鳩摩羅多は婆沙以前の人であり、おそらく西暦起原前後の人であるかも知れない。倶舍論光記には彼について

鳩摩邏多、此云豪童、是經部祖師、於經部中、造喩鬘論・擬鬘論・顯了論等、經部本從說一切有部中出、以經爲量、名經部、執理爲量、名說一切有部(14)

とのべている。しかし付法藏因緣傳によれば鳩摩羅駄は龍樹よりもはるか後代の人のようにされているが、龍樹は大毘婆沙論の成立以後の人であり、經部の祖は大毘婆沙論の成立以前に屬するのである。故に經部の祖を鳩摩羅駄であるとすれば、彼は龍樹以後であるはずはないから、付法藏傳の說は誤りであることになり、付法藏傳の說を正しいとすれば、經部の祖は鳩摩羅駄ではないとすべきか、または經部の祖としての鳩摩羅多は付法藏傳の鳩摩羅駄とは別人とすべきかであろう。

つぎに譬喩師は經部の一派であるとされている。慈恩大師は成唯識論述記に譬喩師と經部との關係をのべて

譬喩師是經部異師、即日出論者、是名經部、此有三種、㈠根本卽鳩摩羅多、㈡室利邏多、造經部毘婆沙、正理所言上座是、㈢但名經部、以根本師造結鬘論廣說譬喩名譬喩師、從所說爲名也、其實總是一種經部(15)

と云っているから、これによれば經部には

㈠ 根本經部、鳩摩羅多——譬喩師
㈡ 室利邏多 ——上座
㈢ 經部

という三種の別があり、その中で譬喩師が原本的な經部であるということになるのである。稱友の倶舍釋にも

　譬喩師は經部師なり。[16]

　譬喩師とは經部異師の義なり。[17]

等とされているから、譬喩師は經部自身または經部の一派であることが知られる。

つぎに上座という名稱は順正理論のみに現われているものであって、順正理論にはこの上座がいかなる人であるかを明示していないけれども、前掲の成唯識論述記の説明によれば、上座とは經部の室利邏多（Śrīlāta）であるとされている。このことは、倶舍論光記にも

　經部中室利羅多、此名㆓執勝㆒、正理呼爲㆓上座㆒[18]

とされているのである。室利邏多は經部毘婆沙論を著わしたと傳えられるから、[19]この室利邏多即ち上座も有力な經部師の一人であることが知られる。

最後に覺天とは大毘婆沙論における有名な有部の四大論師の一人である。彼は有部の人であるに拘らず、彼の説は多くの經部説に同じているのである。故に彼は準經部師とも云うことができるであろう。

以上、經部師・譬喩師・上座・覺天等はいずれも經部に屬する人々または經部説にきわめて近い主張をなした人であって、心識論についても大體一致した説をなしている。故に心所否定に關するかれらの説を紹介するにも、これを一括してのべることにしたい。

まず譬喩者が心所法の別有を否定している説としては、大毘婆沙論に

　或有㆑執、思慮是心、如㆓譬喩者㆒、彼説㆓思慮是心差別㆒、無㆓別有㆒㆑體[20]

或有㆑執、尋伺卽心、如㆓譬喩者㆒(21)

等の文があって、これらによれば譬喩者は思・慮・尋・伺は心の差別にほかならずして、心以外のものではないと主張しているのである。また順正理論にも

有㆓譬喩者㆒、説㆓唯有㆑心、無㆓別心所㆒、心・想倶時行相差別不㆑可㆑得故、何者行相唯在㆑想有、在㆓識中㆒無、深遠推求、唯聞㆓此二名言差別㆒、曾無㆓體義差別可㆒㆑知(22)

とあって、譬喩者は心のほかに心所のないことを主張している。つぎに倶舎論には

有餘師言、此內等淨等持・尋・伺皆無㆓別體㆒、心所應㆑不㆑成、心分位殊亦得㆑名㆓心所㆒(23)

とのべ、有餘師の説として心所無別體説を紹介しているが、この有餘師とは經部師であるとされている。稱友の倶舎釋では右の説を經部師説であると明示してはいないけれども、右の文の前後一帶の部分の問答を有部對經部のものとしており、かつその最初の部分が譬喩師・經部師・大德（覺天）等の説であることを示しているから(24)、やはり右の心所否定説も經部系統のものであることが知られる。

つぎに經部上座である室利邏多にも觸・作意・勝解・三摩地等が心以外の存在でないという主張があったことを、順正理論はつぎのようにのべている。

○上座釋……心所者、次第義故、不㆑離㆑識故、故無㆓別有㆒㆑觸(25)

○上座言、無㆓別一法名爲㆓作意㆒、由㆓此別相理不㆑成故、謂於㆓所緣㆒、能作㆓動意㆒、名㆓作意相㆒、若於㆓所緣㆒、唯作㆓動意㆒、諸餘心所、應㆑不㆑能㆑緣、若亦由㆑斯方能緣者、理不㆑應㆑爾、名㆓作意㆒故、餘緣生故(26)

○上座言、勝解別有理不㆓成立㆒、見㆓此與㆑智相無㆒㆑別故、謂於㆓所緣㆒令㆓心決定㆒、名㆓勝解相㆒、此與㆓智相㆒都無㆓差別㆒、是故定應

レ無二別勝解一(27)

○上座言、離レ心無二別三摩地體一、由三即心體縁レ境生時、不二流散一故、若三摩地、持レ心令下住二一境一轉上者、豈由二三摩地無一故、心便於二多境一轉耶、若謂下多心由二此持一故、令中於二一境一無間轉上者、則不レ應レ說二刹那刹那有二三摩地一、心唯一念墮二在境中一、此應二非有一、如レ是此應レ非二大地法一、若由レ有レ此心住二所縁一、是則此體應レ非二現見一、然諸心所體可二現見一、又法功能不レ待二餘法一、故心住レ境自力非レ餘(28)

以上の譬喩者・經部師等の說に加擔したのが覺天であって、大毘婆沙論によるに

尊者覺天作二如レ是說一、諸心心所體卽是心、故世第一法以レ心爲二自性一(29)

覺天所說、色唯大種、心所卽心、彼作二是說一、造色卽是大種差別、心所卽是心之差別(30)

等とされているように、覺天も心所は心の差別にすぎずして心以外に心所というものが別存するものでないことを主張したことが知られる。

つぎに心・心所は相應俱起することなく、一つずつ次第繼起するものであることの主張者として、大毘婆沙論は譬喩者と覺天とをあげている。譬喩者の說は

或有レ執、心心所法前後而生、非二一時起一、如二譬喩者一、彼作二是說一、心心所法依二諸因縁一前後而生、譬如下商侶涉二嶮隘路一、一一而度、無中二並行上、心心所法亦復如レ是、衆縁和合一一而生、所レ待二衆縁一、各有レ異故(31)

復有レ執、心心所法次第而起、互不二相應一、如二譬喩者一(32)

或有レ說、諸心所法次第而生、非二一時生一、如二譬喩者一(33)

等とされているものであり、また覺天の說は

大德亦說、諸心所法次第而生、非二一時生一、如下多商侶過二一狹路一、要一一過、非レ二非上多、諸心所法亦復如レ是、一一各別生相

所レ生、必無二一時和合生義一(34)

とされているものである。もっともこの文では單に大德の説とあるが、これに相當する舊譯阿毘曇毘婆沙論の文は

佛陀提婆作二如レ是説一、法生時次第、不二一時生一、猶如三多伴狹道中行、一出一入、不レ得二一時二人併行一、何況多耶、如レ是有爲法各各從二生相一而生、有二何勢力一能一時生耶(35)

とあって、佛陀提婆卽ち覺天の説とされているから、大毘婆沙論の大德は覺天を指すものであることが知られる(36)。この覺天説も前の譬喩者の説と全く同一であり、さらにそれらは成實論で心心所は識→想→受→思等と一法ずつ次第繼起し、決して相應倶起することがないとされていたものと同一である。

つぎに倶舍論が初禪中に尋・伺が倶起しないことを

心之麁細互相違故、不レ應二倶起一(37)

と説いているのは、前項に紹介した成實論師の説と全同であり、倶舍のこの説は經部説であるとされている。

このように經部的の諸論師はすべて心以外のものとしての心所を認めず、かつ心心所の相應をも許さなかったのであるが、後世の經部師の中には心心所相應説に傾いた者もあったようである。例えば順正理論に

彼上座言、無下如二所計一十大地法上、此但三種、經説二倶起受想思一故(38)

とあるのはそれであって、これによれば上座は有部が一切の心と必ず相應するという十種の心所としての十大地法は認めないけれども、受・想・思の三心所だけは經典所説に從って心と倶起することを認めたとされている。右の説の典據となった經典というのは前の第三節に引用したように、漢譯雜阿含の

緣二眼色一生二眼識一、三事和合觸、觸倶二生受・想・思一(39)

という文である。この經文は前にものべたようにパーリ尼柯耶に相當文のないもので、有部系固有のものと思われる。經部の上座である室利羅多は右の經説によって、心は必ず受・想・思の三心所と相應倶生すると主張したとされている。

ところが西藏の文獻によれば、受・想・思の三を心法として認めたのは經部の Bhaṭṭopama であり、また覺天は受・想・思・觸・作意の五法を心所法として認めたとされている。(40) 受・想・思の三だけを心所となす説が室利羅多の主張であるか Bhaṭṭopama の主張であるかは今日からこれを明確にすることができず、また有部の覺天が大毘婆沙論にあるように心所を否定したものか、または受・想・思・觸・作意の五法だけを心所として認めたものであるかも、今日からこれを確知することができない。とにかく、そのいずれにしても、後世の經部師の中には心所法の別有を認める者があったことを物語るものである。しかし、三法でも五法でも心所法を認め、心心所の相應を許容するようになれば、從來の經部の主張はすでに破壞されることになる。

第三項　王山部・義成部の心所否定説

以上が北方文獻に現われている心所否定説の概要であるが、パーリ文獻の中にも心所否定説と心相應否定説とが紹介されている。それは論事において異派の説としてのべられているのであって、論事の註によればそれらの主張者は王山部 (Rājagirika)・義成部 (Siddhatthika) の人々であるとされている。王山部・義成部は南印度に行なわれた案達羅部 (Andhaka) 中の一派であって、大衆部に屬する革新派である。

かれらの心所法否定説というのは、論事七ノ三に

心所法あることなし。(41)

とされているのであって、その心所否定の根據というのは、觸・受・想・思・信・精進・念・定・慧・貪・瞋・癡・無慚・無愧等は心と相應倶起するが故に心所と呼ばれるとすれば、觸と相應する受・想・思等は觸所と呼ばるべきであるのに、觸所なるものは認められない。同様に受所乃至無愧所なるものも認められない。(42) 故に心所なるものも存すべきはずがないというのである。これはおそらく心を觸・受・想等と對等の地位におこうとするための心所否定論であって、その場合、心と觸・受等とが相應倶起することは必ずしも否定されていないから、經部等で觸・受等がそれぞれ獨一の心作用であって他の心心所と相應しないとされているものとは異なった主張である。あるいは元來は王山部や義成部も經部等と同様な意味で心所法を否定していたのを、パーリ佛教で故意にか、またはその眞意を曲解してか、右のような説として紹介したものであるかも知れない。

つぎにこの兩部派の心心所相應否定説というのは論事七ノ二に

〔いかなる法も〕いかなる法とも相應せるものなし。(43)

とされているものであって、その主張は識・觸・受・想等が倶起し相生し相合し同時に滅し基を一にし所縁を一にするという相應の事實を認めながら、しかも相應を否定するものであると紹介されている。しかし、相應の事實を認めて相應を否定するということはありえないことである。故にこの場合も、前の心所否定説と同様に、王山部や義成部では元來經部等の相應否定説のような主張をしていたものを、論事の作者が故意にか誤ってか右のような不合理な説として紹介したものであるかも知れない。

＊ これについては拙稿「譬喩師と成實論」(駒澤大學佛敎學會年報第一輯)參照。

（1）成實論巻五（大正三二・二七四c）
（2）同上（大正三二・二七五c）
（3）同上（大正三二・二七六a）
（4）同上巻一二（大正三二・三三四c）
（5）順正理論巻一一（大正二九・三九〇b）
（6）成實論巻五（大正三二・二七五c）
（7）同上（大正三二・二五二b）
（8）順正理論巻一〇（大正二九・三八五b）
（9）成實論巻五（大正三二・二七六b）
（10）同上（大正三二・二七六c）
（11）（12）同上（大正三二・二七七c）
（13）同上（大正三二・二八〇c）
（14）倶舎論記巻二（大正四一・三五c）
（15）成唯識論述記巻四本（大正四三・三五八a）
（16）Kośa-vyākhyā p. 392: Dārṣṭāntikāḥ Sautrāntikāḥ.
（17）Ibid. p. 400: Dārṣṭāntikāḥ Sautrāntika-viśeṣā ty arthaḥ.
（18）倶舎論記巻九（大正四一・一六八a）
（19）大唐西域記巻五（大正五一・八九六b）
（20）大毘婆沙論巻四二（大正二七・二一六b）、なお阿毘曇毘婆沙論巻二三（大正二八・一六七c以下）参照。
（21）同上（大正二七・二一八c）、なお同上（大正二八・一六九a）参照。
（22）順正理論巻一一（大正二九・三九五a）
（23）倶舎論巻二八（大正二九・一四七b）
（24）Kośa-vyākhyā p. 673.

(25) 順正理論卷一〇（大正二九・三八五b）
(26) 同上卷一一（大正二九・三八九c）
(27) 同上（大正二九・三九〇a）
(28) 同上（大正二九・三九〇b）
(29) 大毘婆沙論卷二（大正二七・八c）
(30) 同上卷一二七（大正二七・六六一c）
(31) 同上卷一六（大正二七・七九c）
(32) 同上卷九〇（大正二七・四六三a）
(33)(34) 同上卷九五（大正二七・四九三c）
(35) 阿毘曇毘婆沙論卷四八（大正二八・三六三a）
(36) 新婆沙で大德とされているのは舊婆沙の相當個所ではその大部分が佛陀提婆卽ち覺天とされている。卽ち新婆沙に大德とあって、舊婆沙にそれに相當する文がある場合は六十四回程あるが、その中のほとんど全部は舊婆沙では佛陀提婆とされ、婆檀多とか尊者瞿沙とかされているのが四、五回あるにすぎない。婆沙論のみでなく、倶舍論にも揭げられているこの大德が誰を指すかについては古來印度や中國を通じて問題となったらしく、稱友の倶舍釋によれば、倶舍論の大德は大德という名を有する經部師であるとなし、Bhagavad-viśeṣa は大德とは法救（Dharma-trāta）であると主張したとされている（Kośa-vyākhyā p. 44）。また倶舍論光記卷二、卷一三（大正四一・五二b、二〇八b）によれば、大德とは婆沙四大論師中の法救（達磨多羅）であるとされている。なお Poussin; L'abhidharmkośa du Vasubandhu 1931, p. XLVIII f. および同倶舍論佛譯第一卷三六頁、第四卷二二頁、宮本正尊博士「譬喩者・大德・法救・童受・喩鬘論の研究」（日本佛教學協會年報第一年、一一五―一九二頁）參照。新舊の兩婆沙論に出ている覺天（佛陀提婆）、大德（婆檀多）等の名稱關係については、渡邊楳雄博士「有部阿毘達磨論の研究」（昭和二九年）三七三頁以下參照。
(37) 倶舍論卷二八（大正二九・一四七b）
(38) 順正理論卷一〇（大正二九・三四八b）
(39) 雜阿含卷一一、二七三經、卷一三、三〇六經（大正二・七二c、八七c）

（40）　Wassiljew; Der Buddhismus, S. 309.

（41）　KV. p. 338 f.: Natthi cetasiko dhammo.

（42）　因みにこの王山部・義成部と類似の説をなす者があったと見えて、成唯識論演祕巻五本（大正四三・九〇九ａ）には受想等が心所と名づけられるとすれば、心は受所・想所等と名づけらるべきであろうという主張があったとされる。有義難云、受等依レ心起、受等名二心所一、心依二受等一生、應レ名二受等所一、又受等四義具、受等名二心所一、心亦四義具、應レ名二受等所一。

（43）　KV. p. 337 f.: Natthi kehici dhammehi sampayuttā.

第六節　瑜伽行派の心心所論

現存文獻による諸部派の心所否定論は前節所述の如くであるが、心所法を心のほかに實存するものとして立てた有部と、心所法は心の分位差別にすぎないとして心所法別存を否定した經部との間にあって、この兩派から影響をうけた瑜伽行派は心心所に關していかなる説を立てたであろうか。瑜伽行派では他の教理一般におけると同様に、心心所説についても有部と經部との兩者から影響をうけつつも、そのいずれの説にも左袒せず、むしろ兩者を批判し止揚してそれらの上に出ているのである。卽ち有部のように心のほかに心所が實存するという説にも、經部のように受・想等は心の分位差別にすぎないという説にも、ともに過失があるとしている。成唯識論が

諸心所法、爲下離二心體一有中別自性上、爲二卽是心分位差別一、設爾何失、二俱有レ過(1)

と云っているのはそれである。もし心體をはなれて別に心所の自性があるとすれば、聖教に「唯だ識のみあり(2)」とか、「心遠く獨り行く(3)」とか、「染淨は心に由る(4)」とか說かれ、心所の存在が認められていないのに反することになる。またもし心所は心の分位差別にすぎないとすれば、聖教に相應ということが說かれ(5)、「心と心所と俱時にして起るこ

と、日と光との如し」(6)とのべられているのと矛盾することになる。瑜伽行派自身の立場は、成唯識論によれば

應レ說三離レ心有二別自性一、以二心勝一故說二唯識等一、心所依二心勢力一生故、說レ似二彼現一、非二彼卽心一、又識心言亦攝二心所一、恒相應故、唯識等言及現レ似レ彼皆無レ有レ失、此依二世俗一、若依二勝義一、心所與レ心非レ離非レ卽、諸識相望應レ知亦然、是謂二大乘眞俗妙理一(7)

とされていて、世俗的見地からすれば有部のように心をはなれて心所という自性が別に存在するのであるが、第一義的に見れば心のほかに心所という別體があるものではなく、心と心所とは非卽非離の關係にあること、あたかも諸八識が第一義的には不一不異の關係にあるのと同じであるとされる。

護法以前の瑜伽行派の文獻によれば、心心所の說については世俗的立場のものもあれば第一義的立場のものもある。例えば後にのべるように、瑜伽師地論・大乘阿毘達磨集論・顯揚聖敎論・大乘五蘊論等に說かれている心心所は有部におけるように心心所を別視する世俗的立場のものであるが、大乘莊嚴經論に

不下離二心光一別有中貪等信等染淨法上(8)

如レ是染位心數、淨位心數、唯有二光相一而無二光體一(9)

等とされているのは心心所無別體說を採用したものである。大乘莊嚴經論が心心所に關する第一義的立場にあることは、慈恩大師の成唯識論樞要にも

上古大乘、亦有下依二莊嚴論一執中諸心所離レ心無上レ體(10)

と指摘されている。これらによって、瑜伽行派自身においても、心心所の一異については、その時に應じて眞俗兩様の立場が採用されたことを知りうる。しかし護法時代以後の印度佛敎によれば、陳那・護法等の瑜伽行派は心心所別

體説を採用し、清辨・月稱等の中觀派は心心所無別體説に立っていたとされる。[11] ただし護法は眞俗兩者の立場を意識していたことはすでにのべた通りである。

（1）成唯識論卷七（大正三一・三七c）

（2）三界唯心の思想は十地經その他の諸經論に存することはいうまでもない。

（3）Dhp. 37; J. I, p. 400, 法句經卷上（大正四・五六三a）、大毘婆沙論卷七二（大正二七・三七一b）等。

（4）S. III, p. 151. 雜阿含卷一〇、二六六經（大正二・六九c）、維摩詰所説經卷上（大正一四・五三八c）等。

（5）相應の語は諸經論の隨處にある。

（6）十卷楞伽經卷七（大正一六・五五七c）「心心數法、一時非前後、如日共光明一時」、七卷楞伽經卷五（大正一六・六二〇b）「心心所法俱時而起、如日與光、是緣起性」、Laṅkāvatāra p. 227:
Citta-caitta-saṁśabdito yugapatkālodita-āditya iva raśmisahito.

（7）成唯識論卷七（大正三一・三八a）

（8）大乘莊嚴經論卷五（大正三一・六一三b）Mahāyāna-sūtrālaṁkāra p. 63:
Na tu tad ābhāsād anyaḥ kliṣṭo dharmo 'sti rāgādi-lakṣaṇaḥ kuśalo vā śraddhādi-lakṣaṇaḥ.

（9）同上、但し梵文には同一文なし。

（10）成唯識論掌中樞要卷上本（大正四三・六一七a）

（11）山口益博士「無と有との對論」三七四頁以下參照。

第七節　心心所の關係について

心所法を否定する立場では受・想・思等も心そのものにほかならず、心は識―受―想―思というように繼起するも

のであるとされるから、そこには心心所がいかに關係して存在するかという問題は起らないけれども、受・想・思等の諸心所が心と倶時に相應することを説く立場では、心と心所とはいかなる關係や狀態の下に倶存しているかということが問題となってくる。前に心心所の關係を相應という言葉で表わし、相應とはパーリ佛教によれば、心と心所とが倶起し倶生し相合し同時に起り同時に滅し基（所依）を一にし所緣を一にすることであり、有部によれば、心と心所とが所緣・所依・行相・時・事を等しくすることであり、瑜伽行派によれば、心と心所とが所依・所緣・時・事を等しくし行相を異にすることであるとのべたけれども、これらの相應の義によっても心心所の狀態や關係を具體的に理解することは困難である。故に今かりに心と心所とが關係しうるあらゆる場合を想像して見るに、それはつぎの三種となるであろう。その三種とは

㈠心は多くの心所の束から成っており、心所とは心を構成している部分的要素を指し、その全體を心と見る。

㈡心と心所とは全然別物であって、心所は心のほかにあり、心は主で心所は從であり、心というときには決してその中に心所を含むものではないと見る。

㈢心と心所とは對等の立場で併存的に倶起するものであるが、心心所全體をも心と稱することがある。故に狹義の心は心所と對等に併存するものであり、廣義の心とは心心所を含めたものと見る。

である。これはいずれも心心所を空間的存在であるかのように解したものであるから、このような見方からは心心所關係の眞相は把握されえないかも知れないけれども、今は説明の便宜上、喩説的に右の三説を假定することにした。

まず右の三説中、心は心所の束であり、心所は心を形成する要素であるという第一説は漢パの文獻には見出されないようであるけれども、西藏の文獻によれば、淸辨や月稱等の中觀派の人々はこれを主張したとされる。例えば淸辨

の中觀心論の第五章第四八偈後半に對する彼の註に

心とは、具體的な種々の心象なる心所の和合に於て假設された和合性としての心であつて、そこに實有性はあり得ない……又その心はそれが異々に分位するところに心所と名けらるるといふ性向に於てあるのである。……(1)

とされて、心所の和合したものが心であり、心が種々の分位にあるものが心所であると説かれているのはそれであり、また月稱も四百論の釋疏等に心は諸心所が束蘆のように和合した相において施設されたものである意味のことをのべているとされる。(2) これらの中觀派の心心所説は、經部が心所は心の分位差別にすぎずして心のほかに心所なしと主張する説と、有部が多くの心所が相應倶起すると主張する説とを合して、多くの相應する心所は心そのものであり、心は諸心所の合聚にほかならないとしたものと思われる。この説は後世の中觀派獨特のものと見らるべきである。

つぎに心は多くの心所と相應するけれども、心と心所とは全然別物であり、心の中に心所を含むこともなく、心所が集まって心となることもないという第二説は、パーリ佛教や有部や世俗的瑜伽行派等によって等しく採用される所である。故に阿毘達磨教義による心心所の關係としては第二説がもっとも妥當であると思われる。しかしパーリ佛教の文獻中には、心が多くの心所と對等に相應することを説きながら、かく相應した心心所の全體を指して具體的な心と見るような説をなし、心には心所と對等のものと心心所を包含したものとの狹義・廣義の二種のものがあるかのような説き方をしているものがある。例えば前の第二節に紹介したパーリ中部不斷經では、初禪の中に尋・伺・喜・樂・心一境性・觸・受・想・思・心・欲・勝解・精進・念・捨・作意の十六法が存するとされているが、この十六法中には、心所のみでなく、心も數えられている。それでは初禪心というのは、十五法を除いた心の一法のみを指し、他の十五法は心と全く異なったものと見るべきであろうか。それとも十六法全體が初禪心であると見らるべきであろ

うか。もし前説を正しいとすれば、それは第二説となり、後説を採るとすれば、それは第三説となるのである。

心心所の關係が右のように兩様に解釋されうるような説明の仕方をしているものには、さらに法集論がある。法集論では八十九心等の一々を説明するのに、その心が生起する時には某々の法が生起するとして、その中に諸心所法のみでなく、心をも數えている。これは前の不斷經の場合と全く同様であって、心を心所と別物としたものであるとも、心心所の全體を具體的な心であるとしたものであるとも解せられる。しかし法集論註によれば、心は心所と別物であり、八十九心等はいずれもその中に心所を含むものではないとされている。[3] 故にパーリ佛教も有部等と同じく第二説の立場にあるものであって、第三説を認めていないことが知られる。

パーリ佛教・有部および世俗的な瑜伽唯識説では、前述のように、心所は心から獨立した別法であるとされるが、それでは心心所の任務はいかに異同しているであろうか。有部説によれば、心所と心とはいずれもその行相を同じくするとされるから、心心所はともに同一任務を遂行するものと思われる。この點はパーリ佛教も同様である。ところが瑜伽行派では、心法と心所法とはその行相を異にするとされるから、心心所は必ずしも同一任務をはたすものではないことになる。心心所の行相については瑜伽行派内にも種々の説があったらしく、成唯識論演祕によれば四師の異説があったとされる。即ち

心王所取二總別一義、總而爲二四釋一。一云、心唯取レ總、心所唯別……。二云、心王唯取二總相一、所取二總別一……。三云、心所同二前第二師説一、心王亦緣二總別二相一……。四云、心王同二前第三師説一、心所非、但緣二自別相一……[4]

とあるのがそれである。今これを明瞭ならしめるために、四師の説を表示するならば

第一師説	心王唯取總相	心所唯取別相
第二師説	心王唯取總相	心所取總別二相
第三師説	心王取總別二相	心所取總別二相
第四師説	心王取總別二相	心所唯取自別相

というようになる。この中、護法系の瑜伽行派は第二師說に屬している。例えば成唯識論に

心於二所緣一唯取二總相一、心所於レ彼亦取二別相一(5)

とされているのはそれである。また玄奘三藏譯の辯中邊論に

唯能了二境總相一名レ心、亦了二差別一名爲二受等諸心所法一(6)

とあるのもそれである。ところが眞諦三藏譯の中邊分別論では右の個所が

心者但了二別塵通相一、若了二塵別相一說名爲二心法一、謂受想行等(7)

とされて、辯中邊論が心は總相を、心所はさらに別相をも了するとしているのに對して、心は總相のみを心所は別相のみを了するという說をなしている。これは右の四師說中の第一師說に相當するのである。さらに安慧の梵文中邊分別論釋疏の相當個所も眞諦三藏の中邊分別論の說に同じい(8)。故に中邊分別論における世親の原文ではおそらく第一師說の立場が採用されており、それが護法系になって第二師說の立場に改められたものではないかと思われる。

心心所の行相の同異に關する說は右のようであるが、つぎには心心所が相應俱起しているのは、いかなる關係狀態において相互に存在しているであろうか。後世の中觀派では前述のように心所は心の形成要素であり、心は心所の集合體であるとされるが、この場合の兩者の關係は譬えば水素と酸素とが合して水になるとか、三十二身分が集まって身體を形成するとかいうようなものであろうか。またパーリ佛敎や有部等では心所は心と別の法として相應俱起するとされるが、その場合の心と心所または心所相互はいかなる狀態で存在するであろうか。

心心所の存在する狀態を譬喩的に說明したものには彌隣陀問經がある。それによれば、心心所はスープの內容をなしているバター・鹽・生薑・胡椒・砂糖・香料等のようなものであるとされている。スープの中にはこれらの材料が

不可分離的に融合しており、どれがバターであり、どれが鹽であり砂糖であり香料であるかを撰別することはできないけれども、それぞれ鹹味・苦味・辛味・甘味・妙味・芳香等の存在が知られうると同様に、心心所も不可分離的に融合しており、これが心である、これが受・想・思であるというように、一々取り出すことはできないけれども、その心心所中に心・受・想・思等が存在することは知られるのであるとしている。[9] この譬喩によれば、スープの全體が具體的な心にあたるとはされないで、心はその中の一部分であり、諸心所と併立的に存在するものであるかのように説かれている。この點は中觀派の説と異なっているけれども、心々所が個々の要素の合成であるとされる點は、中觀派で心が諸心所の合成であるとされるのと同じである。

彌隣陀問經で心心所は不可分離的に存在するという考え方の淵源は、すでにパーリ佛敎や有部の尼柯耶・阿含に存するのであって、前の第三節第三項に紹介したように、パーリ中部の大毘陀羅經および漢譯中阿含の大拘絺羅經に、受・想・識または受・想・思の三法が不可分離的に合一しているとされているのはそれである。

以上の諸説から見れば、一つの具體的な心または心心所は受・想・思等の量的要素が集合してできているように考えられるけれども、心は物質のように空間的擴がりをもつものではないから、諸心所が量的に集合したものであるとは見られない。故に心所法が心を形成する要素であるというのは、それは量的要素ではなくして質的要素を意味していると解すべきである。前の彌隣陀問經のスープの譬喩でこれを云えば、心心所の關係はスープがバター・生薑・鹽・砂糖・香料等の量的要素から形成されていることを譬えたものではなく、でき上ったスープが鹹味・苦味・辛味・甘味・妙味・芳香等の質的要素から形成され、それら諸性質が不可分離的に合體していることを譬えたものである。

心心所が質的合成關係にあることをさらに卑近な譬喩をもって説明するならば、ここに一つの蜜柑があるとする。

この蜜柑は丸くして大きく、黄色を呈し、その味は甘くして酸味を帶びている。蜜柑にはいかなる蜜柑にも必ず右のように、なんらかの色・形・大きさ・重さ・味等の諸性質を具備しているはずであって、なんらの屬性ももたない蜜柑というものは具體的には考えられない。これと同様に、具體的な心も必ず善・不善、苦・樂、定・散、利・鈍等の性質を具備しているのであって、なんらの性質ももたない心は具體的には考えられない。具體的の蜜柑が色や形や大きさや重さや味等の屬性から形成されているような意味において、具體的の心は受・想・思等の諸屬性から形成されているのである。即ち心所は心の質的要素であると考えられる。

心心所の關係をこのように、心とその性質屬性とであると解すれば、後世の中観派が心は心所の束であると説く説も、パーリ佛教や有部等が心は心所とは別物であって不可分離的に相應倶起するものであると説く説も、さらに瑜伽行派が第一義的に見れば心心所は不一不異の關係にあると説く説も、いずれも矛盾することなく容易に理解しえられるはずである。蜜柑の色や形や味が蜜柑そのものではなくして蜜柑と別物であるように、受・想・思等の心所は心そのものではなくして心と別物であるとするパーリ佛教や有部等の説にも一理があり、また蜜柑は色や形や味をはなれては具體的に存在しえないように、心は受・想・思等をはなれては獨一に存在しえないから、心と心所とは同一物でもなくまた全然別物でもないとする瑜伽行派の説も正當である。かくて心を全體的具體的に見たものが心法であり、その部分的の性質・狀態・作用等の屬性を抽出したものが心所法である。なお心心所の關係については前節に引用したように、日と光の如しとする楞伽經の説は譬喩として當を得たものである。

（1）　山口博士「無と有との對論」三八二頁。
（2）　同上、三七四頁以下。

(3) DhsA. p. 113 f.
(4) 成唯識論演秘卷五本（大正四三・九〇九b）
(5) 成唯識論卷五（大正三一・二六c）
(6) 辯中邊論卷上（大正三一・四六五a）
(7) 中邊分別論卷上（大正三一・四五一c）
(8) Madhyānta-vibhāga-ṭīkā p. 31.
(9) Mil. p. 63 f. なお那先比丘經卷中（大正三二・七一三c以下）參照。

第八節　パーリ佛教における心所法の數およびその分類

後世で心所として數えられた受・想・思その他のものは、多くは尼柯耶・阿含にも見えているのであるが、尼柯耶・阿含ではそれらはいわゆる心所としては說かれていなかった。それらが心と相應するものとして說かれたのは、パーリ文獻で云えば前にのべた中部不斷經あたりが最初であろう。それが阿毘達磨またはそれ以後になると、次第に心所法の數が增加し、かつそれらは分類整理されるようになった。故に本節ではパーリ佛教において心所の數がいかに增加していったか、そしてそれがいかに分類整理されたかを、その發達の順序に從って眺めて行きたいと思う。

まず心所說の萠芽として、中部不斷經よりも原始的なものとしては、前にものべたように、相應部の中に初禪には尋・伺・喜・樂・心一境性のほかに欲と想と作意とがあるとされている經典があり、[1] また中部大毘陀羅經には識と受と想とが不可分離的に相應すると說かれている。[2] これから發達して行ったものが中部不斷經の說である。そこでは初禪においては心は尋・伺・喜・樂・心一境性・觸・受・想・思・欲・勝解・精進・念・捨・作意の十五法と相應する

とされているから、たといこれらに心所の名稱は附せられていないとしても、心所の數が十五とされていることが知られる。しかしこれを後世の心所に對照して見るに、右の十五法の中、樂と受とはともに受の心所であって重複しているから、この重複を除けば不斷經では十四種の心所が說かれていることになる。

つぎに阿毘達磨時代になると、心と相應する心所の數は大いに增加した。法集論は八十九心等の一々について、それと相應する心心所を掲げているが、その心心所の中にも後世の心所說からすればきわめて重複が多い。例えば欲界第一善心について云えば、そこに存する心心所は觸・受・想・思・心・尋・伺・喜（pīti）・樂・心一境性・信根・精進根・念根・定根・慧根・意根・喜根・命根・正見・正思惟・正精進・正念・正定・信力・精進力・念力・定力・慧力・慚力・愧力・無貪・無瞋・無癡・無貪欲・無瞋恚・正見・慚・愧・身輕安・心輕安・身輕快性・心輕快性・身柔軟性・心柔軟性・身適業性・心適業性・身練達性・心練達性・身端直性・心端直性・念・正知・止・觀・策勵・不散亂の五十六法とされている。(3)

この中には心は心および意根として二回出され、慧の心所は慧根・正見・正見・慧力・無癡・正知・觀として七回數えられ、心一境性は心一境性・定根・正定・定力・止・不散亂として六回出され、精進と念とは精進根・正精進・精進力・策勵および念根・正念・念力・念として各四回數えられ、受の心所は受・樂・喜根として三回、尋は尋・正思惟として、信は信根・信力として、慚は慚力・慚として、愧は愧力・愧として、無貪の心所は無貪・無貪欲として、無瞋の心所は無瞋・無瞋恚として各二回ずつ數えられている。このような重複を除けば、欲界第一善心と相應する心所は二十九法となるのである。

これを法集論における八十九心等の全體について、それらと相應するとされる心所をば、重複を除いて數えるなら

ば、法集論所説の心所法は（1）觸、（2）受、（3）想、（4）思、（5）尋、（6）伺、（7）喜、（8）心一境性、（9）精進、（10）命根、（11）見、（12）無慚、（13）無愧、（14）貪、（15）瞋、（16）癡、（17）疑、（18）掉擧、（19）念、（20）信、（21）慚、（22）愧、（23）無貪、（24）無瞋、（25）身輕安、（26）心輕安、（27）身輕快性、（28）心輕快性、（29）身柔軟性、（30）心柔軟性、（31）身適業性、（32）心適業性、（33）身練達性、（34）心練達性、（35）身端直性、（36）心端直性、（37）正語、（38）正業、（39）正命、（40）慧の四十種となる。法集論では上述のように、心・心所を明確に區別することなく、心心所を一緒にして掲げ、かつ心も心所も同一種類のものを一法としてあげることをしないで、その法に對する名稱のありだけを數え上げているために、同一法の重複がきわめて多いのである。

心には心・意根の二名をあてているのみでなく、諸心所法についても、受と慧とは十一種の異名同名をもって、心一境性は八種の名稱によって、精進は四種名によって、尋は三種名をもって、貪・無貪・瞋・無瞋・慚・無慚・愧・無愧・信等の如きはいずれも二名稱によって掲げられている。このようであるから、法集論では心所法を心所法としてのべたり、組織整理したりするという傾向はいまだ全く見られなかった。ただこれを後世の心所説から推して、重複を去って數えるとき、法集論の心所法は上述の四十種となるのであって、これを註釋時代に確定したパーリ佛敎の五十二心所法に比すれば、（1）欲、（2）勝解、（3）作意、（4）慢、（5）嫉、（6）慳、（7）惡作、（8）惛沈、（9）睡眠、（10）悲、（11）喜（muditā）、（12）中捨の十二法が不足している。しかし、法集論に見えないこの十二心所の中には、欲・勝解・作意・捨（中捨）のように、すでに不斷經で説かれているものもあるから、この十二法が法集論の時代に知られなかったものでは勿論ないであろう。

法集論註の説によれば、法集論ではこれら十二法も知られていたけれども、これらは法集論中には各心の説明の場

合に、それと相應する觸・受等の具體的な諸法をあげた後に「或はまたその時に存する緣已生の非色の諸法」(ye vā pana tasmiṁ samaye aññe pi atthi paṭiccasamuppannā arūpino dhammā) として、その詳細が省略されているとされている。[4] 故に註釋書類ではこの十二心所は右の引文の最初の句を取って yevāpanaka（或はまた其他のもの）と呼ばれ、私はこれを義譯して「聖典に省略されたもの」と呼んでいる。

つぎに論事にも心と相應する心所が數ヶ所に揭げられている。まず論事七ノ三には心と倶生するものとして觸・受・想・思・信・精進・念・定・貪・瞋・癡乃至無愧がのべられている。[5] また論事八ノ九には善心と等起するものとして、觸・受・想・思・信・精進・念・定・慧がのべられ、[6] 不善心と等起するものとして、觸・受・想・思・貪・瞋・癡・見・疑・惛沈・掉擧・無慚・無愧の諸法が揭げられている。[7] 故にこれらを綜合すれば、論事において心所法として說かれているものには、(1)觸、(2)受、(3)想、(4)思、(5)信、(6)精進、(7)念、(8)定、(9)慧、(10)貪、(11)瞋、(12)癡、(13)見、(14)疑、(15)惛沈、(16)掉擧、(17)無慚、(18)無愧の十八法があることになる。これは法集論の四十法よりははるかに少いけれども、法集論のものよりは整理されて同一法の重複がなく、かつ明らかに心所法としてのべられている。そしてこの十八法中には、法集論に存しなかった惛沈が數えられている。論事ではおそらく一切心所を網羅する意圖があったのではなく、ただ代表的な心所を例としてあげたにすぎないものと思われる。

阿毘達磨以後のパーリ文獻で心所がのべられている最初のものは彌隣陀問經である。しかし本經でもとくに心所法としては說かれていないし、また心所法を全部的に列擧するということもされていない。本書で心所が說かれているのは、眼識や意識が起る場合にいかなる法が生起するかについてのべる中に存するのである。即ち眼識が生ずる場合

の心所として、觸・受・想・思・一境性・命根・作意の七法をあげたり[8]、意識が生起するときには同時に觸・受・想・思・尋・伺の六法が生起することをのべたりしている[9]。また慧と作意との區別特質をのべたり[10]、善法として、その中に戒・信・精進・念・定の五法をあげ、その定義説明をしたり[11]、同一所縁に對して起る心心所として觸・受・想・思・心の五法をあげたりしている[12]。本書にはこの程度の心所法が説かれているにすぎないから、本書成立の時代に心所法論がどの程度に發達し、いかなる幾種のものが心所法とされていたかは全く不明である。しかし眼識相應の七心所が後に共一切心心所とされる七法であったり、心所法の定義説明が特相(lakkhaṇa)によるものであったりするのは、阿毘達磨時代より進んだものであり、註釋時代に至る中間のものであると見られる。(もっとも共一切心心所にあたる七法は、漢譯那先比丘經には説かれていないから、那先經がパーリ佛教に採用されて後に、パーリ佛教的に改め加えられたものであろう。)

心所法が心所法として論ぜられ、その數が確定するに至ったのは註釋時代である。この時代になると、前にものべたように、心識も八十九種または百二十一種に確定され、それら各心と相應する心所もまた確定され、心所全體では五十二種があるとされた。かく心所論が發達したために、この時代においては、法集論に見るように、一心所が幾通りもの名稱によって呼ばれ、重複して掲げられることなく、一心所は一名によって統一されるようになった。しかし、法集論註では法集論の所説を註釋し追補しているために、五十二心所が心所論としてまとめ説かれてはいない。また淸淨道論も心所法を心所法論として説くのが目的でなかったために、心所法はその第十四品の五蘊論中の受・想・行の三蘊の説明において説かれ、從って五十二法を一括して論ずることはなかった。そして法集論註も淸淨道論も法集論所説の心所を最初に掲げ、法集論に説かれていない十二法中のものはこれを「聖典に省略されたもの」とし

て最後に揭げているのである。

ところが佛音と同時代の佛授（Buddhadatta）は、入阿毘達磨論や色非色分別論において、五十二心所を心所法論として一括して説き、從來全く組織整理されなかった心所法に多少の組織整理を加えた。故にパーリ佛教で心所法論として明確に表現する風を生じたのは彼に始まると云ってよい。彼はまた一切法を心・心所・色・涅槃の四種に分類した最初の人でもある。現存のパーリ文獻による限り、一切法の四分説や心所法論は彼以前のものには見出されないのである。彼の色非色分別論は五十二心所を列擧するのみでなく、さらにこの五十二法を分類組織しようと企てている。それによれば、五十二心所は共一切心（sabbacitta-sādhāraṇa）心所・善（kusala）心所・不善（akusala）心所の三種に分類され、さらに善心所の中に雜（pakiṇṇaka）心所等が、不善心所中に共一切不善（sabba-akusala-sādhāraṇa）心所が設けられている。(13) 今これを表示するならば

五十二心所法
- 一　共一切心心所（七法）——（1）觸、（2）受、（3）想、（4）思、（5）心一境性、（6）命根、（7）作意
- 二　善心所（三十一法）
  - （a）—（1）信根、（2）念根、（3）慧根、（4）慚力、（5）愧力、（6）無貪、（7）無瞋、（8）身輕安、（9）心輕安、（10）身輕快性、（11）心輕快性、（12）身柔軟性、（13）心柔軟性、（14）身適業性、（15）心適業性、（16）身練達性、（17）心練達性、（18）身端直性、（19）心端直性、（20）中捨（二十法）
  - （b）—（21）悲、（22）喜（二法）
  - （c）—（23）正語、（24）正業、（25）正命（三法）
  - （d）—雜心所—（26）尋、（27）伺、（28）喜、（29）精進、（30）欲、（31）勝解（六法）
- 三　不善心所（十四法）
  - （a）—共一切不善心所—（1）癡、（2）無慚、（3）無愧、（4）掉擧（四法）
  - （b）—（5）貪、（6）見、（7）慢、（8）惛沈、（9）睡眠、（10）瞋、（11）嫉、（12）慳、（13）惡作、（14）疑（十法）

といふようになる。

しかしこの佛授の分類法も最後決定的のものではなかった。これをもっとも理想的に最後決定的に分類組織したのは十二世紀ごろの阿那律(Anuruddha)であった。彼は攝阿毘達磨義論において、右の佛授の心所法分類をさらに改善した。即ち五十二心所をまず(一)共一切心心所、(二)雑心所、(三)不善心所、(四)共善淨(sobhaṇa-sādhāraṇa)心所、(五)離(virati)心所、(六)無量(appamaññā)心所、(七)慧根の七種に區分し、不善心所中に共一切不善心所を設けた。また右の七種の中、共一切心所と雑心所との二は同他(añña-samāna)心所とも呼ばれ、共善淨心所・離心所・無量心所・慧根の四は善淨(sobhaṇa)心所ともされる。故に右の七種心所は(一)同他心所、(二)不善心所、(三)善淨心所の三種ともされうるのである。[14] 今これらの分類を表示するならば

五十二心所法
- 一 同他心所(十三法)
  - (一) 共一切心(七法)―(1)觸、(2)受、(3)想、(4)思、(5)一境性、(6)命根、(7)作意
  - (二) 雑―(1)尋、(2)伺、(3)勝解、(4)精進、(5)喜、(6)欲(六法)
- 二 不善心所(十四法)―(三) 不善
  - (a) 共一切不善―(1)癡、(2)無慚、(3)無愧、(4)掉擧(四法)
  - (b) (1)貪、(2)見、(3)慢、(4)瞋、(5)嫉、(6)慳、(7)惡作、(8)惛沈、(9)睡眠、(10)疑(十法)
- 三 善淨心所(二十五法)
  - (四) 共善淨―(1)信、(2)念、(3)慚、(4)愧、(5)無貪、(6)無瞋、(7)中捨、(8)身輕安、(9)心輕安、(10)身輕快性、(11)心輕快性、(12)身柔軟性、(13)心柔軟性、(14)身適業性、(15)心適業性、(16)身練達性、(17)心練達性、(18)身端直性、(19)心端直性(十九法)
  - (五) 離―(1)正語、(2)正業、(3)正命(三法)
  - (六) 無量―(1)悲、(2)喜(二法)
  - (七) 慧根(一法)

となる。これは大體前の佛授の分類法を踏襲しつつ、さらに改善を加えたものである。両分類法がいかに關係しているかはそれらの分類表を比較することによって知られるであろう。

右の分類の中、まず共一切心心所とは、一切心に共通して存する心所の意味で、これに屬する觸・受・想・思・心一境性・命根・作意の七法は、いかなる心にも常に相應するものであるとされる。これは有部の大地法（mahā-bhūmika-dharma）心所や瑜伽行派の遍行（sarva-traga）心所に相當するものである。つぎに雜心所というのはいずれの範疇にも入らない心所であって、これに屬する六法は善・不善・無記の大部分の心と相應するけれども、ある心とは相應しないのである。これは瑜伽行派の別境（viniyata）心所または瑜伽行派や有部の不定（aniyata）心所にも相當すべきものであろうか。以上の七共一切心心所と六雜心所との十三法は、自らは善でも不善でも無記でもなく、それが相應する心の性に從って善とも不善とも無記ともなるのであるから同他心所とも呼ばれる。

不善心所は不善心とのみ相應する心所である。その中、四の共一切不善心所は一切の不善心に共通して必ず相應するものである。つぎに十九の共善淨心所は一切の善淨心と常に必ず相應するものである。善淨心とは八十九心中、有因の善・異熟・唯作に屬する五十九心で、卽ち欲界有因の善・異熟・唯作の二十四心、色界の十五心、無色界の十二心および出世間の八心を云う。つぎに離とは八正道中で戒に關係する正語・正業・正命卽ち離口惡行・離身惡行・離邪命の三心所を指し、無量とは四無量中の悲・喜の二無量心所である。他の二無量の慈・捨はそれぞれ無瞋・中捨の心所に攝せられているから、無量心所として立てる必要がないとされる。最後に慧根はその他の善淨心所のいずれとも異なった性質を有するから、單獨に別出されている。

パーリ佛教における心所法の數およびその分類の發達は右の如くであるが、今ここに五十二心所をその原語とともに

に前掲の攝阿毘達磨義論にのべられている順序に従って列擧すれば、次の如くである。なお同一心所が諸論著によって多少異なった名稱で呼ばれたり、異名や部分名がのべられたりしている場合もあるから、攝阿毘達磨義論所掲のものを最初に掲げ、他書における異名はその下に示すであろう。

(1) 觸 (phassa)

(2) 受 (vedanā)、樂 (sukha)、樂根 (sukhindriya)、苦 (dukkha)、苦根 (dukkhindriya)、喜 (somanassa)、喜根 (somanassindriya)、憂 (domanassa)、憂根 (domanassindriya)、捨 (upekkhā)、捨根 (upekkhindriya)

(3) 想 (saññā)

(4) 思 (cetanā)

(5) 一境性 (ekaggatā)、心一境性 (cittekaggatā or cittass'ekaggatā)、定 (samādhi)、定根 (samādhindriya)、定力 (samādhi-bala)、正定 (sammā-samādhi)、止 (samatha)、不散亂 (avikkhepa)、邪定 (micchā-samādhi)

(6) 命根 (jīvitindriya)

(7) 作意 (manasikāra)

(8) 尋 (vitakka)、正思惟 (sammā-saṅkappa)、邪思惟 (micchā-saṅkappa)

(9) 伺 (vicāra)

(10) 勝解 (adhimokkha)

(11) 精進 (viriya)、精進根 (viriyindriya)、精進力 (viriya-bala)、正精進 (sammā-vāyāma)、邪精進 (micchā-vāyāma)、策勵 (paggaha)

(12) 喜 (pīti)

(13) 欲（chanda）
(14) 痴（moha）
(15) 無慚（ahirika）、無慚力（ahirika-bala）
(16) 無愧（anottappa）、無愧力（anottappa-bala）
(17) 掉擧（uddhacca）
(18) 貪（lobha）、貪欲（abhijjhā）
(19) 見（diṭṭhi）、悪見（diṭṭhigata）、邪見（micchā-diṭṭhi）
(20) 慢（māna）
(21) 瞋（dosa）、瞋恚（vyāpāda）
(22) 嫉（issā）
(23) 慳（macchariya）
(24) 悪作（kukkucca）
(25) 惛沈（thina）
(26) 睡眠（middha）
(27) 疑（vicikicchā）
(28) 信（saddhā）、信根（saddhindriya）、信力（saddhā-bala）
(29) 念（sati）、念根（satindriya）、念力（sati-bala）、正念（sammā-sati）
(30) 慚（hiri）、慚力（hiri-bala）
(31) 愧（ottappa）、愧力（ottappa-bala）

(32) 無貪（alobha）、無貪欲（anabhijjhā）

(33) 無瞋（adosa）、無瞋恚（avyāpāda）

(34) 中捨（tatramajjhattatā）、捨（upekkhā）

(35) 身輕安（kāya-passaddhi）

(36) 心輕安（citta-passaddhi）

(37) 身輕快性（kāya-lahutā）

(38) 心輕快性（citta-lahutā）

(39) 身柔軟性（kāya-mudutā）

(40) 心柔軟性（citta-mudutā）

(41) 身適業性（kāya-kammaññatā）

(42) 心適業性（citta-kammaññatā）

(43) 身練達性（kāya-pāguññatā）

(44) 心練達性（citta-pāguññatā）

(45) 身端直性（kāyujukatā）

(46) 心端直性（cittujukatā）

(47) 正語（sammā-vācā）、離口惡行（vacīduccarita-virati）

(48) 正業（sammā-kammanta）、離身惡行（kāyaduccarita-virati）

(49) 正命（sammā-ājīva）、離邪命（micchā-ājīva-virati）

(50) 悲（karuṇā）

(51) 喜 (muditā)
(52) 慧根 (paññindriya)、慧 (paññā)、慧力 (paññā-bala)、正見 (sammā-diṭṭhi)、無癡 (amoha)、觀 (vipassanā)、正知 (sampajañña)、未知當知根 (anaññātaññassāmītindriya)、已知根 (aññindriya)、具知根 (aññātāvindriya)

(1) S. IV, p. 263.
(2) M. I, p. 293.
(3) Dhs. p. 9. なお本書以前に、Pṭs. II, p. 216 にも、現觀 (abhisamaya) の刹那の一般心所としてあげたものの中に、chanda (欲)・manasikāra (作意) 等を揭げている。
(4) DhsA. p. 131 f.
(5) KV. p. 338.
(6) Ibid. p. 381.
(7) Ibid. p. 386.
(8) Mil. p. 56 なお前にあげた心心所法不可分の說明 (Mil. p. 63) では、心所法として觸・受・想・思・尋・伺の六法を揭げている。
(9) Ibid. p. 60 f.
(10) Ibid. p. 32 f.
(11) Ibid. p. 33 f.
(12) Ibid. p. 87
(13) Buddhadatta's Manuals I, p. 157 f.
(14) Abhsaṅg. p. 6.

第九節　他部派における心所法の數およびその分類

(其一) 解脱道論と舍利弗阿毘曇論の心所法

第一項　心所法を説けるパーリ以外の部派または文獻

パーリ佛教における心所法の數およびその分類の發達の概觀は前節所述の如くであるが、本節では現在知られている他部派の心所法の數とその分類について眺めて見たいと思う。この意味において、心所法を說いている部派または文獻にはつぎのようなものがある。

(一)まず現在のパーリ佛教である大寺派の說ともっとも近い關係にある無畏山寺派の解脱道論に心所法が多少說かれている。

(二)つぎに正量部系に屬すると思われる舍利弗阿毘曇論にも心所法がのべられている。これはパーリ七論に相當すべきものであるから、その說はいまだ幼稚の域を脱していない。

(三)これに反して有部ではパーリ七論に相當すべき六足・發智の七論のみでなく、その後の註釋書・綱要書に至るまで心所法を論じているから、有部における心所法の數やその分類の發達は相當に詳しくこれを知ることができる。

(四)つぎに有部からかなりの影響をうけた瑜伽行派はきわめて合理的な心所法の分類組織をもっており、有部のそれよりも進步していると見ることができる。

㈤有部に反對して心相應を否定する經部系の成實論にも心所法に相當する諸法がのべられ、ことに中國では成實宗として有部の毘曇宗と對比され、有部の心所說に擬して成實宗の心所說も構成された。

㈥その他、正法念處經や大集經の中にも心所法に關する斷片的な說が見えているが、それらは有部の影響の下に生じたものではないかと思われる。

心所法を說いたものには右のようなものがあるから、以下順を追ってそれらの說を考察することにしたい。

第二項　解脫道論の心所法

解脫道論は佛音の淸淨道論の先驅となり模型となったものであるから、心所法についても淸淨道論と同じく、心所法そのものとしては說かず、五蘊の說明中の受・想・行の三蘊においてこれを論じているにすぎない。即ちその卷第十において、[1]受陰・想陰の下における受と想と、行陰の下における觸・思・覺（尋）・觀（伺）・喜・心（信）・精進・念・定・慧・命根・蓋・不貪・不瞋・慚・愧・猗（輕安）・欲・解脫（勝解）・捨・作意・貪・瞋恚・無明（癡）・慢・見・調（掉擧）・戲（惡作）・疑・懈怠・無慚・無愧の三十二法との都合三十四法が解脫道論の心所であると見なされる。これをパーリ佛敎の五十二心所法と比較表示すればつぎの如くなる。

パーリ佛敎	解脫道論
(1)觸	觸
(2)受	受
(3)想	想
(4)思	思
(5)心一境性	定
(6)命根	命根
(7)作意	作意
(8)尋	覺
(9)伺	觀

(10) 勝解	解脱	(25) 惛沈		(40) 心柔軟性	
(11) 精進	精進	(26) 睡眠		(41) 身適業性	
(12) 喜	喜	(27) 疑	疑	(42) 心適業性	
(13) 欲	欲	(28) 信	心（信？）	(43) 身練達性	
(14) 癡	無明	(29) 念	念	(44) 心練達性	
(15) 無慚	無慚	(30) 慚	慚	(45) 身端直性	
(16) 無愧	無愧	(31) 愧	愧	(46) 心端直性	
(17) 掉擧	調	(32) 無貪	不貪	(47) 正語	
(18) 貪	貪	(33) 無瞋	不瞋	(48) 正業	
(19) 見	見	(34) 中捨	捨	(49) 正命	
(20) 慢	慢	(35) 身輕安	猗	(50) 悲	
(21) 瞋	瞋恚	(36) 心輕安		(51) 喜	
(22) 嫉		(37) 身輕快性		(52) 慧根	慧
(23) 慳		(38) 心輕快性			蓋
(24) 惡作	戲	(39) 身柔軟性			懈怠

右の表によって知られるように、解脱道論の三十四法中、パーリの五十二法にあるものと合致するのは三十二法であって、蓋と懈怠との二法は五十二法中に存しないものである。しかし、この中の蓋は欲貪・瞋恚・疑・惛沈睡眠・掉擧惡作の五蓋を指しているものとすれば、この中の欲貪・瞋恚・掉擧・惡作の四は三十四法中に存するけれども、

惛沈・睡眠の二は三十四法以外であるから、蓋の中に惛沈・睡眠が含まれていると解すれば、これはパーリの五十二法にも存するものであるから、兩者の合致するものは前の三十二法とこの二法とを加えた三十四種となるわけである。今一つの解怠はパーリ佛敎の心所中には全く見出されないものである。なお解脱道論で猗（輕安）とされているのはパーリ佛敎では身輕安・心輕安の二とされているのにあたる。かくてパーリの五十二法の中で解脱道論に全く説かれていないものは、身輕快性以下の十五法に嫉・慳の二を加えた十七法である。

それでは、はたして右の十七法は解脱道論の原本には説かれていなかったであろうか。この點になると現在からはその確實なことを知ることはできないけれども、解脱道論の性質なり、その漢譯の事情なりを考察するに、おそらく解脱道論の原本自身はパーリの五十二法と同一な心所を掲げていたのを、漢譯の際に除去改變したものではないかと思われる。何となれば、佛音は無畏山寺派の解脱道論の説が大寺派の説に相違するときは、その都度必ずなんらかの形においてその旨を淸淨道論にのべているのである。(2) ところが心所の説明に際しては一言もこのことが淸淨道論にのべられていない。かつ無畏山寺派も大寺派とともにセイロン上座部に屬していて、ほとんど同一のパーリ三藏をその聖典としている。(3) ことに解脱道論はパーリ佛敎獨特の心識説を有する無碍解道やパーリ論藏からの文句を聖典説として隨處に引用している。從って無畏山寺派は法集論に説かれているような身輕快性等の諸心所を採用しないことは絕對にありえないと思われる。少くとも、パーリ五十二法中で漢譯解脱道論に見えない十七心所の中、嫉・慳を除いた十五法は法集論に出ているものであるから、解脱道論の原本には身輕快性等の十五法は説かれていたに相違ない。

それにも拘らず、それらが漢譯解脱道論中に説かれていないのはいかなる理由によるであろうか。元來、身輕快性以下の十五法は全くパーリ佛敎獨特の心所法であって、他部派に見えないものである。故に解脱道論の漢譯當時には

中國においてこれら十五法は心所としても、また身輕快性等の十法は佛敎術語としても知られていなかったことは勿論、飜譯者僧伽婆羅にとってもこれら諸法は全く見なれないものであったに相違ない。何となれば彼は當時有部や大乘佛敎が行われていた扶南國の出身であり、彼の多くの譯出書も大乘經典や有部のものばかりで、この解脫道論だけがパーリ系統のものであり、かつ解脫道論の原本は彼自身が將來したものではないからである。故に彼はパーリ佛敎の敎理には全然通じていなかったと思われる。この點は漢譯解脫道論が誤譯拙譯に滿ちていることからも推知しえられる。

このような事情の故に、飜譯者僧伽婆羅も、また中國の受譯者達も、身輕快性等の名稱が原本にあったとしても、それらはかれらにとって全く未知のものであったために、その譯出をすべて省略したものと思われる。これは、解脫道論の原本に八十九心が說かれていたに相違ないに拘らず、それは飜譯者達に全く理解されないものであったために漢譯解脫道論には全然譯出されていないのと同樣である。以上のような理由によって、私は解脫道論の原本にはおそらくパーリ佛敎の心所と同じ五十二法が說かれていたのではないかと思う。

現在の解脫道論に存する心所法は右のような不完全な飜譯によって生じたものであるから、それを無畏山寺派の心所法と見なして、これをパーリ佛敎の心所と比較することは無意味であるかも知れないけれども、一應右のように解脫道論の心所を紹介したのである。

第三項　舍利弗阿毘曇論の心所法

舍利弗阿毘曇論はその敎理としてはパーリ阿毘達磨とほとんど同一の發達段階のものである。從って、パーリ阿毘

達磨が心所法を心所法として論じていないように、舎利弗阿毘曇論もとくに心所法をそれ自身としてまとめて論ずることをしていない。しかし同論がいかなる幾種のものをもって心所法となしていたかは同論所説の随處から看取しえられる。例えばその巻第一に

　云何法入心相應、若法入心數、受・想乃至煩惱使、是名二法入心相應一[4]

　云何法入心數、若法入有レ緣、受・想乃至煩惱使、是名二法入心數一[5]

等とされているから、舎利弗毘曇における心相應または心數（心所）は受・想乃至煩惱使であることが知られる。この「乃至」の内容はいかなるものであるかと云うに、同じく巻第一の法入（法處）の説明に

　云何法入、受・想・思・觸・思惟・覺・觀・見・慧・解脫・無貪・無恚・無癡・順信・悔・不悔・悅・喜・心進・心除・信・欲・不放逸・念・定・心捨・疑・怖・使・生・老・死・命・結・無想定・得果・滅盡定・身口非戒無教・有漏身口戒無教・有漏身進・有漏身除・正語・正業・正命・正身進・正身除・智緣盡・非智緣盡・決定・法住・緣・空處智・識處智・不用處智・非想非非想處智、是名二法入一[6]

とあり、その中の受から使までが心所法であると考えられるから、この論の心所は（1）受、（2）想、（3）思、（4）觸、（5）思惟（作意）、（6）覺（尋）、（7）觀（伺）、（8）見、（9）慧、（10）解脫（勝解）、（11）無貪、（12）無恚（無瞋）、（13）無癡、（14）順信、（15）悔（惡作）、（16）不悔、（17）悅、（18）喜、（19）心進（心精進）、（20）心除（心輕安）、（21）信、（22）欲、（23）不放逸、（24）念、（25）定、（26）心捨（中捨）、（27）疑、（28）怖、（29）〔煩惱〕使の二十九法とされていることがわかる。しかしこの中、最後の煩惱使は（29）見使、（30）疑使、（31）戒道使、（32）愛使、（33）瞋恚使、（34）嫉妬使、（35）慳惜使、（36）無明使、（37）憍慢使、（38）掉使の十使とさ

れるから、煩悩使の代りにこの十使をおけば前の二十九法は三十八法となるのである。
　この三十八法の中で（8）見と（9）慧とはその定義によれば、いずれも「見・慧・無癡・見使・戒道使」[7]とされているから、本書の慧は、有部の慧の心所の如く、善・不善・無記にわたる一切の慧を含んでいることがわかる。そして（13）無癡は「善見・善慧・無癡」[8]と定義されているから善なる慧であり、（29）見使と（31）戒道使はいずれも「不善見・不善慧云々」[9]と定義されているから不善の慧であることが知られる。して見ると慧を慧一般と善慧と不善慧とに分けて、これを慧・無癡・見の三とするならば、右の諸法の中で（8）見と（9）慧とは慧にあたり、（13）無癡は無癡であり、（29）見使、（31）戒道使は見の心所となる。
　つぎに問題となるのは（14）順信と（21）信とである。この両者が同一であるかいなかを本論は明示していないが、順信の定義を見ると

　善信・信根・順信、是名二順信法一[10]

とあるから、順信は善なる信であることが知られる。かつ順信と相應倶起する心所法は主として善法であり、不善法とは相應しないとされているから[11]、この順信はパーリその他一般で説く信の心所にあたるわけである。そして本論の（21）信の定義は

　若法信・入信、是名二信法一[12]

とされて、それが善法であるか不善であるかをのべず、ただ信ずることであるとされている。この信と相應倶起する心所法を見ると、それは疑以外の一切の善・不善・無記のものであるから[13]、この信は他部派の信よりもきわめて廣義のものであることが知られる。他部派では信はすべて善法のみであると解し、三性にわたるような信は説かない。と

ころが本論における信はきわめて廣い意味のものであり、その中の善なる信を順信として別立しているから、順信は信の一部分であると考えられるから、これを整理すれば信のみでよいわけであり、信を説けば順信もその中に含まれていることになる。

さらに問題となるのは（17）悅と（18）喜とである。この兩者は本論の定義によれば相互に相當異なっている。これをパーリの心所と比較すれば（18）喜はパーリの喜（pīti）で（17）悅はパーリの喜（muditā）に大體相當するものではないかと思われるが、この兩者が相應俱起する心所法はいずれも同一のものとされているから、[14] あるいは兩者は大體同一內容のものかとも考えられる。故に今は悅を喜と同一視することにしたい。

つぎに（27）疑と十使中の（30）疑使も重複するものであるから、その一は除去せらるべきである。かくて三十八法の中で、（8）見、（14）順信、（17）悅、（29）見使、（30）疑使、（31）戒道使の六法をのぞき、見使・戒道使の代りに煩惱慧としての見を加ゆれば、舍利弗毘曇の心所法はつぎの三十三法となる。

（1）受	（2）想	（3）思	（4）觸
（5）思惟（作意）	（6）覺（尋）	（7）觀（伺）	（8）慧……見
（9）解脫（勝解）	（10）無貪	（11）無恚	（12）無癡
（13）悔（惡作）	（14）不悔	（15）喜……悅	（16）心進（心精進）
（17）心除（心輕安）	（18）信……順信	（19）欲	（20）不放逸
（21）念	（22）定	（23）心捨	（24）怖
（25）見……見使・戒道使	（26）疑	（27）愛（貪）	（28）瞋恚（瞋）

（29）嫉妬（嫉）　（30）慳惜（慳）　（31）無明（癡）　（32）憍慢（慢）
（33）掉（掉擧）

以上は舎利弗毘曇の巻一に説かれている心所法を整理したものであるが、さらに本論にはその巻二三以下に相應品なるものがあって心心所の相應がのべられ、その中で説かれている心所法には（1）身觸、（2）心觸、（3）名觸、（4）對觸、（5）愛觸、（6）憎觸、（7）明觸、（8）無明觸、（9）明分觸、（10）無明分觸、（11）樂根、（12）苦根、（13）喜根、（14）憂根、（15）捨根、（16）受、（17）想、（18）思、（19）觸、（20）思惟、（21）覺、（22）觀、（23）忍、（24）見、（25）智、（26）解脱、（27）無貪、（28）無恚、（29）無癡、（30）順信、（31）悔、（32）不悔、（33）悦、（34）喜、（35）心進、（36）心除、（37）信、（38）欲、（39）不放逸、（40）念、（41）捨、（42）怖、（43）煩惱使、（44）見使、（45）疑使、（46）戒道使、（47）愛使、（48）恚使、（49）嫉妬使、（50）慳惜使、（51）無明使、（52）慢使、（53）掉使、（54）有覺有觀定、（55）無覺有觀定、（56）無覺無觀定、（57）空定、（58）無相定、（59）無願定、（60）信根、（61）進根、（62）念根、（63）定根、（64）慧根の六十四法がある。

これを前の巻一における未整理の三十八法に比すれば、この六十四法は三十八法よりも（1）身觸、（2）心觸、（3）名觸、（4）對觸、（5）愛觸、（6）憎觸、（7）明觸、（8）無明觸、（9）明分觸、（10）無明分觸、（11）樂根、（12）苦根、（13）喜根、（14）憂根、（15）捨根、（23）忍、（25）智、（43）煩惱使、（54）有覺有觀定、（55）無覺有觀定、（56）無覺無觀定、（57）空定、（58）無相定、（59）無願定、（60）信根、（61）進根、（62）念根、（63）定根、（64）慧根の二十九法を増し、慧・定・疑の三を減じている、しかし、ここで減じている三法中の慧・定は、増している二十九法中の慧根・定根にあたるとすれば、右の六十四法は前の三十八法よりも二十七法を増し疑の一法を

減じていることになる。

まず增加している右の二十七法について見るに、(1)身觸乃至(10)無明分觸の十法は(19)觸の部分であるから、觸との重複となり、(11)樂根乃至(15)捨根の五法は(16)受の部分であるから受との重複であり、(23)忍は(24)見に大體同じであるから見の重複と見られ、(25)智は(29)無癡と大體一致するから無癡の重複と考えられ、(43)煩惱使は十使の總稱であるから十使を別出すればこれも重複となり、(54)有覺有觀定乃至(59)無願定の六種定は(63)定根の部分であるから定根即ち定との重複となる。また(60)信根、(61)進根、(62)念根も(37)信、(35)心進、(40)念の重複である。かく考えればこの相應品で增している二十七法はすべて前の三十八法のいずれかの重複ということになり、內容的にはなんらの增加をも示していないのである。またこの相應品で減じている疑は別に疑使があり、前の三十八法の整理においてこの二は一法とせられたから、これも內容の增減とはならない。かくて前に整理したように、三十八法は重複を除けば三十三となるから、今の六十四法も結局三十三法を出ないことになる。要するに舍利弗毘曇で說かれている心所法は重複を除いて整理する時は、三十三法となるのである。

つぎにこの三十三法をパーリの五十二心所と比較論究して見たいと思う。まず兩者の有無關係を明瞭ならしめるためにパーリの五十二法と本論の三十三法とを比較表示すればつぎの如くである。

パーリ佛敎	舍利弗毘曇	パーリ佛敎	舍利弗毘曇	パーリ佛敎	舍利弗毘曇
(1)觸	(4)觸	(4)思	(3)思	(7)作意	(5)思惟
(2)受	(1)受	(5)心一境性	(22)定	(8)尋	(6)覺
(3)想	(2)想	(6)命根		(9)伺	(7)觀

(10)勝解	(9)解脱
(11)精進	(16)心進
(12)喜	(15)喜
(13)欲	(17)欲
(14)癡	(31)無明
(15)無慚	
(16)無愧	
(17)掉擧	(33)掉
(18)貪	(27)愛
(19)見	(25)見
(20)慢	(32)憍慢
(21)瞋	(28)瞋恚
(22)嫉	(29)嫉妬
(23)慳	(30)慳惜
(24)悪作	(13)悔
(25)惛沈	
(26)睡眠	
(27)疑	(26)疑
(28)信	(18)信
(29)念	(21)念
(30)慚	
(31)愧	
(32)無貪	(10)無貪
(33)無瞋	(11)無恚
(34)中捨	(23)心捨
(35)身輕安	
(36)心輕安	(17)心除
(37)身輕快性	
(38)心輕快性	
(39)身柔軟性	
(40)心柔軟性	
(41)身適業性	
(42)心適業性	
(43)身練達性	
(44)心練達性	
(45)身端直性	
(46)心端直性	
(47)正語	
(48)正業	
(49)正命	
(50)悲	
(51)喜	
(52)慧	(12)無癡
	(8)慧
	(14)不悔
	(20)不放逸
	(24)怖

右の表で舎利弗毘曇の心所中、パーリ心所法にないものは慧・不悔・不放逸・怖の四法である。その中の慧は前にすでにのべたように、慧とも見とも稱せられ、善・不善・無記の一切にわたる慧の心所を示したもので、この意味の

慧は有部の大善地法心所や瑜伽行派の別境心所としては說かれているけれども、パーリ佛敎では說かれない。けだしパーリ佛敎の慧は善淨のみのものであるからである。つぎに不悔とは非悔とも譯され、

　於二作非作處一作非作已、若不悔、心不燋熱、是名二非悔法一(15)

　若可作不可作處、若可作不可作已、若於レ彼不燋不熱・重不燋不熱・究竟不燋不熱、是名二不悔一(16)

等と定義されているから、作すべきことを作し、作すべからざることを作さずして、なんらの後悔熱惱なきことを云うのである。これは新譯における覆（梵 mrakṣa、パ makkha）にあたるのではないかと思われる。それは例えば正法念處經で覆を不悔と譯し、また阿毘曇甘露味論でも覆が不語とされているが、これは不悔と同じであると考えられることによって知られる。

つぎに不放逸はパーリ佛敎では心所法として說かないものであるが、有部や瑜伽行派では善心所として普通に說くものであるから問題とならない。

最後に怖の心所はパーリで說かないのみでなく、他部派でもほとんど說かれないものである。ただ現存文獻では大毘婆沙論のみに心所法として說かれている。即ち同論卷七五に

　評曰、應レ作二是說一、此所レ起中、應二別說一怖、所以者何、有二別心所一與レ心相應、是怖自性(17)

とされているのがそれである。故に怖の心所も舍利弗毘曇以外の部派でも全く說かれなかったわけではないが、心所としてはきわめて珍らしいものと云わねばならない。

以上はパーリに存しない四心所法について眺めたが、つぎには兩者ともに存するものの中で問題となるべきものを求むれば、それには舍利弗毘曇の心進と心除（心輕安）との二があり、その他はあまり問題がないようである。そこ

でまず心進について見るに、舍利弗毘曇では精進（進）を身進・心進の二に區別している。このような例は他部派には珍らしいことであって、ただ成唯識論述記に大衆部・法藏部は身精進を表色としたという説が傳えられているくらいのものである。パーリ佛敎や有部・瑜伽行派等では精進を身心に分けることなく、單に精進としてこれを心所法としている。ところが舍利弗毘曇は心精進のみを心所となし、身精進は上述の大衆部や法藏部と同じくこれを色法におさめているのである。つぎに心除（心輕安）についても同様に舍利弗毘曇は除（輕安）を身心の二に分け、心除はこれを心所法となしたが、身除は法處所攝の色法におさめた。ところがパーリ佛敎でも輕安を二分して身輕安・心輕安とするけれども、この兩者をともに心所法におさめるのである。けだし、舍利弗毘曇は身輕安とは身體の輕安なることであると解してこれを色法であると見なすのに對して、パーリ佛敎では身輕安とは受・想・行の三蘊卽ち心所法の輕安なることであるとして、これを心所法と見なすからである。因みに有部等もパーリのように、身輕安を心所法であると說くけれども、有部では身とは前五識を意味するものであると解し、パーリ佛敎の解釋と多少異なっている。[18]

以上が兩者ともに存する心所法で問題となるべきものであったが、つぎにはパーリ心所中のもので舍利弗毘曇に說かれていないものを眺めて見たい。このような心所としては命根・無慚・無愧・惛沈・睡眠・慚・愧・身輕安の八法、身輕快性乃至心端直性の十法および正語・正業・正命・悲・喜の五法の二十三法がある。その中の身輕安（身除）については右にのべたように舍利弗毘曇では色法とされている。同様に正語・正業・正命の三も法處所攝の色とされているのである。正語等の三法や身輕安・身精進等が色法であることについては、本論に法入色（法處所攝色）の定義說明として

云何法入色、身口非戒無敎・有漏身口戒無敎・有漏身進・有漏身除・正語・正業・正命・正身進・正身除、是名二法入色一[19]

とされていることによってこれを知ることができる。元來、正語・正業・正命の三はパーリ以外の多くの部派では色法とされるのが普通であり、パーリ佛教こそ他と異なってこの三を心所法とするのである。從って舍利弗毘曇がこの三法を色法に入れて心所法に數えなかったことは、なんら珍らしいことではない。いずれこの三法については後の第十四節第二項において詳論されるであろう。

つぎには命根である。命根はパーリ佛教のみは、これを色法としての色命根と心所法としての非色命根とに二分するけれども、他の多くの部派では命根は心不相應法であると説くのであり、舍利弗毘曇も命根を心所とせず、これを心不相應行と見なしたのである。(20)

つぎに身輕快性乃至心端直性の十法および悲・喜はパーリ佛教獨特の心所法であるから、舍利弗毘曇に説かれていないのは當然である。ただし最後の喜は舍利弗毘曇の悅の心所に相當するかも知れないことは前に一言した通りである。最後に無慚・無愧・惛沈・睡眠・慚・愧の六法は諸部派で普通に説かれる心所法である。おそらく舍利弗毘曇は幼稚な發達段階にある論書であるために、いまだこれらの法が心所法として設定されなかったものであろう。現にパーリ佛教でも右六法中の惛沈・睡眠の二は後世では心所法に攝せられるけれども、舍利弗毘曇と同程度の法集論ではまだ心所法として説かれていないのである。

要するに舍利弗毘曇の心所法説はその教理が幼稚な時代のものであるから、諸心所法をまとめて重複を整理し、これを分類組織するということは全く行なわれなかった。これは前述のように、パーリの法集論に類比して見れば明らかなことであろう。しかし重複と思われるものを除けば舍利弗毘曇の心所法は前述のような三十三法となるのである。そしてそれらを本論卷二四の相應品の説によって整理すれば、何心所法がパーリの共一切心心所に相當し、いずれが

雑心所または共善淨心所または共不善心所にあたるかということも大體見分けることができる。しかしこのような分類は舎利弗毘曇自身の全く關係しない所であるから、今はこれを略することにしたい。ただ右の三十三法の相應關係については後の第五章第五節に論ずるつもりである。

(1) 解脱道論卷一〇（大正三二・四七四c以下）
(2) 例えば清淨道論では、色法として二十八種を説くが、解脱道論ではこれに生色（jāti）・眠色（middha）を加えて色法を三十種としている。清淨道論はこれに反對して、生色は二十八種中の色積集（rūpassa upacaya）と同じであるから別立する必要がなく、眠色と云っているのは實は心所法の睡眠（middha）であって、これを色法とすべきではないとしている。VM. p. 450
(3) 無畏山寺派の三藏は大寺派の三藏と大體において同一であり、ただ律藏の文句等において多少の相違があったにすぎない。VA. III, p. 582 f.; MVṬ. II, p. 676 f. 參照。
(4)(5) 舎利弗阿毘曇論卷一（大正二八・五二八c）
(6) 同上（大正二八・五二六c）
(7)(8) 同上卷二一（大正二八・六六二b）
(9) 同上（大正二八・六六二c）
(10) 同上（大正二八・六六二b）
(11) 同上卷二四（大正二八・六七五b）
(12) 同上卷二一（大正二八・六六二c）
(13)(14) 同上卷二四（大正二八・六七五c）
(15) 同上卷二一（大正二八・六六二b）
(16) 同上卷二三（大正二八・六七三a）
(17) 大毘婆沙論卷七五（大正二七・三八六a以下）

（18）倶舍論卷四（大正二九・一九b）此（身輕安）如ニ身受一應レ知亦爾。
（19）舍利弗阿毘曇論卷一（大正二八・五二六c）
（20）後方第十四節第二項參照。

第十節　他部派における心所法の數およびその分類

（其二）說一切有部の心所法

第一項　心所法を說いた有部の諸論書等

心所法について最も詳細に論じ、かつその文獻が豐富に傳えられているのはパーリ佛敎と說一切有部とである。ことに有部における心所法の發達はパーリ佛敎以上に複雜であり、また心所法の分類組織もパーリ佛敎よりはるかに早い時代から行なわれていた。心所法分類のみでなく、一切法の分類について見ても、パーリ佛敎では一切法の分類は五蘊による分類が一般に行なわれており、一切法を心・心所・色・涅槃の四種に分類したのは五世紀における佛授の入阿毘達磨論に始まるのである。ところが有部では六足阿毘達磨の中でも初期の成立にかかる法蘊足論にすでに有部における一切法分類の標準となった色法・心所法・心不相應法・無爲法の語が萠芽的に現われている。もっともこれら五法を一括して一切法分類の標準としたのは後期の品類足論に始まるけれども、ともかくも法蘊足論において、すでに色とか心所（心相應）とか心不相應とか無爲とかいう名が現われており、またその內容に屬するものものべられ

ているのである。たとい品類足論が一切法の五位分類の最初であるとしても、それは西暦起原前後に屬するから、パーリ佛敎の四種分類よりも四、五百年も早いことになる。これらの點から見て、有部はパーリ佛敎よりも思想的に早く發達したと見なければならない。心所法の分類組織においてもやはり有部の方がパーリよりも數世紀早いのである。有部における心所法の數またはその分類組織をかかげている文獻を、その發達の順序に從って列擧するならば、つぎのようなものとなる。

(一)まず最初に心所法を分類せずしてのべているのは法蘊足論である。

(二)それが界身足論になると一種の分類の下に敍述され、この分類法はその後の分類の基礎淵源となった。

(三)品類足論には一方では法蘊足論の說をうけた心所法の說明列擧があり、他方では界身足論をうけた心所法等の分類があり、これは界身足論の說よりもさらに增廣されたものである。しかし品類足論の異譯である衆事分阿毘曇論の分類は界身足論のそれと同樣であるから、衆事分阿毘曇論の原本から品類足論の原本に至る間に分類法の增廣が行なわれたと見なければならない。

(四)大毘婆沙論の四大評者の一人とされる瞿沙(妙音)の著わした阿毘曇甘露味論の心所說は大體品類足論のそれと同一發達段階のものである。

(五)大毘婆沙論に至ると、心所法の組織整理法はさらに多少の增廣改變をうけた。

(六)法救の雜阿毘曇心論は婆沙の說を合理的に整理している。

(七)雜阿毘曇心論の說を參考として著わされた世親の俱舍論はさらに雜心の說を改善整理して、有部の心所法分類を大成させた。

㈧衆賢の順正理論も多く倶舍論の説を採用したが僅かな異點もないではない。
㈨中國日本に行われている倶舍宗の四十六心所説は大體倶舍論の説をうけているものであるが、その中には世親以後に附加增廣された部分もある。
㈩以上有部の諸論書をその成立年代に從って列擧したのであるが、この發達段階とは別個な立場において心所法を說いているものに悟入の入阿毘達磨論がある。本書は婆沙等の説を繼承せずして、法蘊足論や品類足論の心所説を直接にうけて獨自の説をなしており、心所法の分類組織は全然なされていない。故に本書の説は右の一連の系統から離して、後廻しとすることにしたい。

なおこれは右の中國・日本の倶舍宗の四十六心所説を紹介する序でに説かれることであるけれども、右の諸説以外にも稱友の倶舍釋の説と中國の毘曇宗の心所説とがあるのであり、この中の前者は倶舍論の心所説を增廣し、後者は雜心の説と舊譯倶舍論の説とを合糅して生じたものと思われる。

有部の心所法説には右のような種々のものがあるから、以下右の順序にその概要を紹介することにしたい。

第二項　㈠法蘊足論の心所法

法蘊足論ではいまだ心所法としては説かれていないけれども、心相應の考えはすでに存した。例えば行蘊の定義説明において

云何行蘊、謂行蘊有二二種一、一心相應行蘊、二心不相應行蘊、云何心相應行蘊、謂思・觸・作意廣說乃至諸所有智・見・現觀、復有二所餘如レ是類法與レ心相應一、是名二心相應行蘊一、云何心不相應行蘊、謂得・無想定廣說乃至文身、復有二所餘如レ是類法不二

与レ心相應一、是名ニ心不相應行蘊一(1)

とされているから、心相應行蘊は思・觸・作意乃至智・見・現觀であることが知られる。これに受蘊・想蘊の二を加えれば、法蘊足論における一切の心所法となるわけである。そして思・觸・作意乃至智・現觀の中間に略されているものは何であるかというに、同じく法蘊足論の法處の定義説明に

此(法處)復云何、謂受・想・思・觸・作意・欲・勝解・信・精進・念・定・慧・尋・伺・放逸・不放逸・善根・不善根・無記根、一切結・縛・隨眠・隨煩惱・纒、諸所有智・見・現觀、得・無想定・滅定・無想事・命根・衆同分・住得・事得・處得・生・老・住・無常・名身・句身・文身、虚空・擇滅・非擇滅、及餘所有意根所レ知、意識所レ了、所有名號・異語・增語・想・等想・施設・言說、謂名ニ法名ニ法界一名ニ法處一名ニ彼岸一、如レ是法處(2)

とされている文からこれを推知することができる。これによって見れば、法蘊足論所説の心所法は受・想・思・觸・作意・欲・勝解・信・精進・念・定・慧・尋・伺・放逸・不放逸・善根・不善根・無記根・結・縛・隨眠・隨煩惱・纒・智・見・現觀の二十七法であることが知られる。しかしその中、善根以下のものは一法ではなく、各幾個ずつかの心所法の集合であるから、具體的に幾種の心所法が說かれていると云うことはできない。この點において、法蘊足論の心所法は後世の諸論書の心所法説に比して、なおきわめて幼稚雜然たるものであったと云ってよい。これは大體前述の舍利弗阿毘曇論の心所說程度の發達段階のものと見られる。

第三項　㈡界身足論の心所法

ところが界身足論になると、心所法を分類組織する傾向が生ずるようになった。卽ち十大地法・十大煩惱地法・十

小煩惱地法・五煩惱・五見・五觸・五根・五法等の分類がそれである。しかし、この中には心所法のみでなく、心法が含まれている場合もあるから、これはとくに心所法を分類整理するがために、心所法論としたものでないことは注意せらるべきである。右の分類の内容を具體的に表示すればつぎの如くである。

(一) 十大地法（1）受、（2）想、（3）思、（4）觸、（5）作意、（6）欲、（7）勝解、（8）念、（9）三摩地、（10）慧

(二) 十大煩惱地法（1）不信、（2）懈怠、（3）失念、（4）心亂、（5）無明、（6）不正知、（7）非理作意、（8）邪勝解、（9）掉擧、（10）放逸

(三) 十小煩惱地法（1）忿、（2）恨、（3）覆、（4）惱、（5）嫉、（6）慳、（7）誑、（8）諂、（9）憍、（10）害

(四) 五煩惱（1）欲貪、（2）色貪、（3）無色貪、（4）瞋、（5）疑

(五) 五見（1）有身見、（2）邊執見、（3）邪見、（4）見取、（5）戒禁取

(六) 五觸（1）有對觸、（2）増語觸、（3）明觸、（4）無明觸、（5）非明非無明觸

(七) 五根（1）樂根、（2）苦根、（3）喜根、（4）憂根、（5）捨根

(八) 五法（1）尋、（2）伺、（3）識、（4）無慚、（5）無愧[3]

この中で、最後の五法中に識という心法が含まれており、その他はすべて心所法に屬すべきものである。これを前掲の法蘊足論の心所説に比すれば、非常な發達であると云わなければならない。ことに十大地法・十大煩惱地法・十小煩惱地法の分類は後の論書にも影響を及ぼし、とくに十大地法・十小煩惱地法は最後まで有部教學に繼承された。この點において界身足論の功績は大であるとともに、この早い時代からすでに一切の心と相應する心所を大地法となし、一切の煩惱と相應する心所を大煩惱地法となして、各十種の心所をそれにあてるというような心識論を發達させ

たということは驚嘆に値するのである。何故にこのような心識論が發達したかと云えば、おそらく有部では早くから諸煩惱がきわめて詳細に考察されていたために、煩惱論に關係して心識論が發達したものと思われる。

現に上述の心所法分類を見ても、その中には十大煩惱地法・十小煩惱地法・五煩惱・五見等のような煩惱關係の心所法が大部分を占めていることによってもこれを知ることができる。有部では煩惱はすでに集異門足論において相當に重視され、法蘊足論では早くも八十八種の隨眠とか九十八種の隨眠とかいう語が現われ、煩惱論は大體完成していたのではないかとさえ思われる。その後の有部のあらゆる論書は煩惱論を重視しないものはなく、從って有部の心法論・心所法論はこの煩惱論と關連して發達したものであるというも過言ではない。この點は有部教學の特色であるとともに、パーリ佛教の心法論・心所法論が煩惱論とは全く無關係に發達したのと大いにおもむきを異にしている。(4)

第四項　㈢品類足論の心所法

前述のように、界身足論は心所法分類を目的としていたのではないけれども、とにかく、心所法に屬するものを分類整理した。この傾向は品類足論に至って一層顯著になった。卽ち同論の辯七事品には界身足論の分類法をうけて、十大地法・十大善地法・十大煩惱地法・十小煩惱地法・五煩惱・五觸・五見・五根・五法等が說かれている。(5)この中の十大善地法のみは界身足論になくて、本論に始めて現われたものであり、その他は界身所說と全く同一である。故に今は十大善地法だけを紹介することにしたい。大善地法とは一切の善心と常に相應する心所であって、これに屬するものには

(1)信、(2)勤、(3)慚、(4)愧、(5)無貪、(6)無瞋、(7)輕安、(8)捨、(9)不放逸、(10)不害

の十種がある。

品類足論ではこのように界身足論よりも十大善地法を増しているが、品類足論の異譯である衆事分阿毘曇論の分別七事品には、界身足論と同様に、十大地法・十煩惱大地法・十小煩惱大地法・五煩惱・五觸・五見・五根・五法等をあげて十大善地法を說いていないのである。(6)この點から見ると、この十大善地法は宋の求那跋陀羅等によって譯された衆事分阿毘曇論の原本成立以後に附加されたものであろう。(7)

品類足論における十大地法等の分類は、界身足論におけると同様に、必ずしも心所法論のための分類ではなかった。ところが品類足論は他方その辯五事品において、一切法を色・心・心所・心不相應行・無爲の五法に區分し、心所法を諸法分類の一科として確立させるに至った。この五分法における心所法の說明を見るに、そこには

心所法云何、謂若法心相應、此復云何、謂受・想・思・觸・作意・欲・勝解・念・定・慧・信・勤・尋・伺・放逸・不放逸・善根・不善根・無記根、一切法・結・縛・隨眠・隨煩惱・纒、諸所有智、諸所有見、諸所有現觀、復有$_{二}$所餘如$_{レ}$是類法與$_{レ}$心相應$_{一}$、總名$_{二}$心所法$_{一}$(8)

とされて居る。この說明は前の法蘊足論所說の心相應法の說明とほとんど同一であって、明らかに法蘊足論をうけたものであることが知られる。

かくて品類足論の心所說には一方では界身足論の說をうけた十大地法等の分類法があり、他方では法蘊足論の說をうけた心所法の列擧があるのである。そして品類足論では前者に對してはこれを心所法論とは見なしていない。故に前者と後者とは無關係に別個の立場から說かれていて、兩者の心所の內容にも非常な相違が認められる。例えば前者には後者よりも輕安・捨・慚・愧・不害・懈怠・不信・惛沈・掉擧・無慚・無愧・忿・覆・慳・嫉・惱・害・恨・

諂・誑・憍等が多く說かれているのであり、後者は心所法が分類されず、その說は前者に比してきわめて幼稚なものである。

第五項　㈣阿毘曇甘露味論の心所法

ところが大毘婆沙論の述作前後になると、從來心所法論とは必ずしも關係させなかった十大地法等の分類が心所法論中に採用されるようになった。その傾向が現われているものは、現存文獻によるかぎり、瞿沙の阿毘曇甘露味論である。本論においても心相應の説明としては

云何心相應、痛・想・思・更樂・憶・欲・解脫・信・精進・念・定・慧・覺・觀・邪行・不邪行・善根・不善根・無記根、一切使・惱・結・縛・纏、一切智慧、如レ是種々心相應法、是謂二心相應行一[9]

とされ、法蘊論や品類論における心所法の説明とほとんど同様な態度がとられているけれども、その後に心相應法として十大地法・十煩惱大地・十小煩惱地・十善大地の四十法が掲げられているのである。この場合、本書では品類論や界身論に存した五煩惱・五見・五觸・五根・五法等は除去されている。これは一面から見れば、十大地法等を純粋に心所法のみとなして、心法とか心所中の部分法とかの雑物を除去した點に功績があるけれども、この除去されたものの中にも尋・伺等のものがあって、これらは永く心所法の分類中からその姿を沒するに至ったのである。この點は本書以後の心所法分類の缺陥と云うべきである。もっとも本書が心相應法として四十法を掲げたのは、心所法の全部を列擧するがためのものではなく、心所法の例として四十法のみに止めたものかも知れない。とにかく、本書所説の四十法とはつぎの如くである。

㈠　十大地法（1）痛（受）、（2）想、（3）思、（4）更樂（觸）、（5）憶（作意）、（6）欲、（7）解脱（勝解）、（8）念、（9）定、（10）懸

㈡　十煩惱大地（1）不信、（2）懈怠、（3）忘（失念）、（4）心亂、（5）闇鈍（不正知）、（6）邪憶（非理作意）、（7）邪解脱（邪勝解）、（8）調（掉擧）、（9）無明（癡）、（10）邪行（放逸）[10]

㈢　十小煩惱地（1）瞋（忿）、（2）優波那（恨）、（3）不語〔？不悔〕（覆）[11]、（4）波陀舍（惱）、（5）摩夜（誑）、（6）舍耻（諂）、（7）慳、（8）嫉、（9）慢、（10）大慢

㈣　十善大地（1）不貪（無貪）、（2）不恚（無瞋）、（3）信、（4）猗（輕安）、（5）不放逸、（6）精進、（7）護（捨）、（8）不嬈惱（不害）、（9）慚、（10）愧[12]

この四十法は品類足論における十大地法・十大煩惱地法・十小煩惱地法・十大善地法の四十法とほとんど同一である。しかし、兩者の內容は必ずしも全面的には一致しないようである。右の表で知られるように、その譯語に舊譯なり音譯なりのものがあるのはその下に新譯語をもって示しているが、多くは品類足論等の說に一致するのであるけれども、ただ十小煩惱地法の最後の慢と大慢との二法は多少品類足論等と異なるようである。品類足論等ではこの二法に相當すべきものは憍と害との二法である。しかし甘露味論における慢は「於₂卑賤₁我勝、於ᴸ上我等」と定義され、大慢は「等中我大、於₂大中₁我勝大」と定義されている點から見れば[13]、右の二は慢と過慢とを說いたものであって、決して品類足論等の憍と害とにはあたらないのである。

有部のあらゆる論書における小煩惱地法の最後の二法は、甘露味論以外ではすべて憍・害となっているのに、この論書だけが慢・大慢とされているとすれば、これは譯者の誤譯に基づくものであろうか、それとも本書の原本自身が

他の有部説と相違していたものであろうかが問題となる。この點を解明してくれるものに正法念處經の心所法説がある。後の第十三節において説くように、正法念處經では十小煩惱地法のことを十染地法と呼び、この十染地法の最後の二法は甘露味論のそれと同樣に憍慢・大慢とされている。正法念處經と甘露味論とは同一人の譯でないに拘らず、かく兩者ともに慢・大慢または憍慢・大慢としているのは、やはりこの兩者の原本には憍（mada）・害（vihiṁsā）の語でなくして māna（慢）・ati-māna（過慢）の語があったことを物語っている。後に説くように、この兩者が他の一般の有部書と相違し、兩書のみとくに類似している點が多く存するのを見れば、甘露味論だけは十小煩惱地法の内容について、他の一般有部説と異なった説をなしていたことが知られる。

第六項　㈤大毘婆沙論の心所法

阿毘曇甘露味論では、元來の心所法の定義説明と十大地法等の諸法とがともに心所法として説かれたけれども、なお兩説は完全に融合させられるに至らなかった。ところが大毘婆沙論になると、心所法論はただ一つのものとされ、かつその分類にも多少の增廣がほどこされた。即ち大毘婆沙論卷四二によれば、心所法は大地法・大煩惱地法・小煩惱地法・大善地法・大不善地法・大有覆無記地法・大無覆無記地法の七種に分類され[14]、品類足論や甘露味論の分類よりも大不善地法・大有覆無記地法・大無覆無記地法の三種が新たに加えられた。そして古來からの十大地法・十大煩惱地法・十小煩惱地法・十大善地法の四十心所の内容は品類足論のそれと全く同一であるから、その表示を略し、ここにはただ新たに增廣された五大不善地法・三大有覆無記地法・十大無覆無記地法のみを列擧表示することにしたい。即ちそれは

(五) 大不善地法（1）無明、（2）惛沈、（3）掉擧、（4）無慚、（5）無愧

(六) 大有覆無記地法（1）無明、（2）惛沈、（3）掉擧

(七) 大無覆無記地法（1）受、（2）想、（3）思、（4）觸、（5）欲、（6）作意、（7）勝解、（8）念、（9）三摩地、（10）慧

の十八法である。[15] これを十大地法等の四十法に合すれば五十八法となる。しかし、この五十八法の中には同一心所が二回または三回數えられているものがある。即ち十大無覆無記地法の十法は十大地法と全く同一で二回數えられ、掉擧・無明の二法は大煩惱地法中にも、大不善地法中にも、大有覆無記地中法にも掲げられているから、三回の重複となり、また惛沈は大不善地法と大有覆無記地法との二ヵ所に數えられている。故にこれらの重複を除く時は、大毘婆沙論の五十八法は四十三法となり、結局それは前の四十心所に惛沈・無慚・無愧の三心所を加えたものにすぎない。

大毘婆沙論が何故に同一心所を二回も三回も數えたかと云えば、それはこの論では心所を數の上から整理組織するというよりも、それらがいかなる心と相應するかを示すことを目的としていたからである。即ち一切の心と常に相應する心所を大地法となし、一切の煩惱と常に相應する心所を大煩惱地法と云い、第六意識の修所斷煩惱とのみ相應する心所を小煩惱地法と云い、一切の善心と常に相應する心所を大善地法と名づけ、一切の不善心と常に相應するものを大不善地法と名づけ、一切の有覆無記心・無覆無記心と常に相應するものを大有覆無記地法・大無覆無記地法と名づけたのである。大毘婆沙論はこの點を説明してつぎのようにのべている。

〔大地法〕若法一切心中可レ得名二大地法一、謂若染汚・不染汚、若有漏・無漏、若善・不善・無記、若三界繋・不繋、若學・無學・非學非無學、若見所斷・修所斷・不斷、若在二意地一、若五識身、一切心中皆可レ得、故名二大地法一

〔大煩惱地法〕若法一切染汚心中可㆑得名㆓大煩惱地法㆒、謂若不善、若無記、若欲界繫、若色界繫、若無色界繫、若見所斷、若修所斷、若在㆓意地㆒、若五識身、煩惱起時皆可㆑得、故名㆓大煩惱地法㆒

〔小煩惱地法〕若法少分染汚心中可㆑得名㆓小煩惱地法㆒、謂忿等七唯不善、諂誑憍或不善或無記、又忿等七唯欲界繫、諂誑欲界初靜慮繫、憍三界繫、又此十種唯修所斷唯在㆓意地㆒、若一起時必無㆓第二㆒、互相違故、名㆓小煩惱地法㆒

〔大善地法〕若法唯在㆓一切善心中㆒可㆑得名㆓大善地法㆒、謂若有漏、若無漏、若生得善、若加行善、若三界繫、若不繫、若學、若無學、若非學非無學、若在㆓意地㆒、、若五識身、一切善心地可㆑得、故名㆓大善地法㆒

〔大不善地法〕若法一切不善心中可㆑得名㆓大不善地法㆒、謂若見苦所斷、若見集所斷、若見滅所斷、若見道所斷、若修所斷、若在㆓意地㆒、若五識身、一切不善心中皆可㆑得、故名㆓大不善地法㆒

〔大有覆無記地法〕若法一切有覆無記心中可㆑得名㆓大有覆無記地法㆒、謂若欲界薩迦耶見・邊執見相應心、若色無色界一切煩惱相應心、若在㆓意地㆒、若五識身、一切有覆無記心中皆可㆑得、故名㆓大有覆無記地法㆒

〔大無覆無記地法〕若法一切無覆無記心中可㆑得名㆓大無覆無記地法㆒、謂若欲界繫、若色界繫、若無色界繫、若在㆓意地㆒、若五識身、若異熟生、若威儀路、若工巧處、若通果心、皆可㆑得、故名㆓大無覆無記地法[16]㆒

これによって、大毘婆沙論ではいかなる意圖の下に諸心所法が分類されたかを知ることができるであろう。

以上の七類五十八法——重複を除けば四十三法——が大毘婆沙論の心所法論の場所に說かれた心所法であるが、大毘婆沙論にはこの四十三法以外にも單獨の場所において說かれている心所がある。それらの心所を拾って見るに、それは尋・伺・慢・貪・瞋・睡眠・惡作・疑・厭・怖・欣の十一となる。今これら十一法について、それらが心所として說かれている文を順次に紹介すればつぎの如くである。

まず尋・伺の二法は大毘婆沙論卷四二に

尋與レ伺是心所法(17)

と明記され、慢はその巻四三に

憍與レ慢自性各別……慢是煩惱(18)

として憍の心所とはその自性が異なった獨立の煩惱心所であると見ており、これは慢が小煩惱地法中の憍とは別物であることを説いた文である。つぎに貪・瞋についてはその巻四七に

此〔貪・瞋・癡〕三法通二五部一遍二六識一(19)

とされ、これは貪・瞋が癡の心所と同様に六識にあまねく、五部煩惱と相應することを説いているのであるから、貪・瞋を心所と見なしていることは當然である。つぎに睡眠についても、巻三七に

離二惛沈一有二睡眠一、離二睡眠一有二惛沈一(20)
心味略性者顯二此〔睡眠〕自性一、是心所法(21)

とあり、また巻四八に

睡眠唯欲界五部、通二善不善無記一(22)

とあって、睡眠が大煩惱地法中の惛沈以外の獨立な心所法であり、欲界の五部所斷であり、三性に通ずることをのべているのである。同様に惡作についても、巻三七に

離二掉擧一有二惡作一、離二惡作一有二掉擧一(23)

とあり、また巻四八に

惡作唯欲界修所斷、通二善不善一(24)

とあって、惡作が大煩惱地法に屬する掉擧心所より獨立した別の心所で、それは欲界修所斷であり善・不善に通ずることが示されている。さらに疑については巻四八に

疑通二三界四部一、通二不善無記一[25]

とされており、疑が三界の不善・無記の煩惱心と相應し、四部所斷であって修所斷でないことを示しているから、心所法と認められていることを知ることができる。

つぎに厭についてはその巻二八に

評曰、有二別法一名レ厭、非レ瞖非二無貪一、是心所法與レ心相應[26]

とあり、また巻一九六にも

評曰、應レ説厭體性異、非二無貪一非レ瞖、別有二心所法一名レ厭與レ心相應[27]

とあって、婆沙の評者は明らかに厭を獨立の心所と認めているのである。つぎに怖についても、巻七五に

評曰、應レ作二是説一、此所レ起中、應二別説レ怖、所以者何、有二別心所一與レ心相應、是怖自性[28]

とされて、評者は怖が獨一の心所であることをのべている。さらに欣については、巻八一に

有餘師説、此喜無量欣爲二自性一、欣體非レ受、別有二心所一與レ心相應[29]

とあるから、欣を心所と認めるのは有餘師のみで婆沙師一般ではなかったようであるが、他の場所では欣が厭とともに婆沙師によって善心所中に論ぜられている[30]。この欣は喜無量中の喜と同じで、受の中の喜受とは別である。

以上大毘婆沙論における心所法の分類整理中に含まれていない十一心所の紹介をおわったが、この十一心所の中で尋・伺の二は法蘊足論や品類足論では心所法の定義中に列擧され、また界身足論や品類足論では十大地法等の分類に

おいて五法として識・無慚・無愧とともに説かれたが、甘露味論・婆沙論以後雑心論に至るまでは十大地法等の心所法分類から除去されており、倶舎論に至って始めて心所法分類における不定地法中におさめられた。また貪・瞋の二も法蘊足論等の心所法定義中では不善根の中に含まれているのであり、また諸論書の十大地法等の分類では欲貪・色貪・無色貪・瞋・無明の五煩悩中に貪・瞋が存しているのである。つぎに慢も法蘊論等の心所法定義では無記根中に含まれていることになる。かく尋・伺・貪・瞋・慢はいずれも六足論では何處かに説かれていたことになるけれども、主體的な心所法分類からは除外されていた。従って大毘婆沙論でもこれらは心所法分類中に加えられず、この傾向は婆沙論以後の諸論著にも及んだ。倶舎論においても後述のように、尋・伺は不定心所とされたが、貪・瞋・慢は倶舎以後において始めて不定心所に加えられたのである。

つぎに睡眠と悪作とは六足論では心所法としては全く説かれず、従って十大地法等の心所法分類中には、倶舎論以前のものには決して加えられていない。ところが倶舎論に至ってこの二法は始めて不定心所とされた。また疑の心所は六足論は勿論、倶舎論等に至るまでの十大地法等の心所法分類中にも決して数えられず、倶舎論以後に至って始めて不定心所とされたのである。ただし睡眠・悪作・疑等は前の貪・瞋・慢等と同様に、雑心・倶舎等における心心所相應説の中では説かれている。

最後に厭・怖・欣の三心所であるが、これは倶舎宗の四十六心所には含まれず、有部でも特殊な心所とされているものである。この中、厭・欣の二は後に説くように、悟入の入阿毘達磨論および衆賢の順正理論では、これを心所として数えているのである。また他部派においても、成唯識論では欣と厭とを十一善心所の中に説き(31)、さらに正量部はこの二法を大善地法の中に数えたとされている(32)。つぎに怖の心所は有部の諸論書にも婆沙以外では見られないもので

あり、また他部派でもあまり説かない心所である。ただ前に説いたように、舍利弗阿毘曇論で怖の心所が數えられていることは注意すべきである。

以上の觀察によって、大毘婆沙論は心所法として分類組織している場所では、傳統的な四十種の心所法に多少の增廣を加えて、これを四十三法としていたけれども、その他の場所で心所として明示し、または心所法として取扱って説いているものが十一種あるから、大毘婆沙論所説の心所法は全體では五十四種に及ぶことが知られるであろう。

第七項 ㈥雜阿毘曇心論の心所法

複雜多岐な大毘婆沙論の説を綱要書的にまとめようとして著わされた法勝の阿毘曇心論や優波扇多の阿毘曇心論經にも心所法の説は存するけれども、(33) それらは心所法を新たに組織したり、心所法を全體的に列擧したりする目的の下に説かれたものでないから、その所説は婆沙論以上に出ていない。故にここにはその紹介を略することにしたい。ところが右の二論の説を發達させ增廣させた法救の雜阿毘曇心論では、心所法についても婆沙の心所法分類に多少の改變が加えられた。即ちその心所法は十大地法・十善大地法・十煩惱大地法・二不善大地法・十小煩惱大地法の五類に區分され、婆沙論に存した大有覆無記地法・大無覆無記地法の二は除去された。それはこの二類の心所法は他類のものと重複するからであろう。さらに婆沙説を繼承したものの中でも、婆沙論の大不善地法の五心所は本論では二法として、他との重複が除去された。かくて雜阿毘曇心論の五類四十二種の心所法を表示するならばつぎの如くである。

㈠ 十大地法 (1)想、(2)欲、(3)觸、(4)慧、(5)念、(6)思、(7)解脱(勝解)、(8)憶(作意)、(9)定、(10)受

㈡ 十善大地法（1）不貪、（2）不恚、（3）慚、（4）愧、（5）信、（6）猗息（輕安）、（7）不放逸、（8）不害、（9）精進、（10）捨

㈢ 十煩惱大地法（1）邪解脱（邪勝解）、（2）不正憶（非理作意）、（3）不順智（不正智）、（4）失念、（5）不信、（6）懈怠、（7）亂（心亂）、（8）無明、（9）掉（掉擧）、（10）放逸

㈣ 二不善大地法（1）無慚、（2）無愧

㈤ 十小煩惱大地法（1）忿、（2）恨、（3）誑、（4）慳、（5）嫉、（6）惱、（7）諂、（8）覆、（9）高（憍）、（10）害[34]

右の分類では大毘婆沙論の重複が除去されている點に特徴があるけれども、婆沙の重複を除いた四十三法よりも惛沈の一法が減じているのは本書の缺陥とすべきであろう。

本書は心所法の分類中には右の五類四十二法を掲げたけれども、これら四十二法以外にも、他の場所では貪・恚（瞋）・慢・疑・睡（惛沈）・覺（尋）・觀（伺）・悔（惡作）・眠（睡眠）の九法を心所としてあげているから[35]、これらを加えれば雜阿毘曇心論に説かれている心所法は五十一種となって、その數から云えば婆沙論所説の全心所法の數より三法を減じたものとなる。これは婆沙論の五十四法から厭・怖・欣の三法を除いたものにあたる。

第八項　㈦倶舍論の心所法

あらゆる點において雜阿毘曇心論を繼承し、さらにそれを改善增補した世親の倶舍論は心所法説においてもまた雜阿毘曇心論の説をうけて大いにこれを改善した。倶舍論では心所法は十大地法（mahābhūmika-dharma）・十大善地法（mahākuśalabhūmika-dharma）・六大煩惱地法（mahākleśabhūmika-dharma）・二大不善地法（mahā-akuśala-

bhūmika-dharma）・十小煩惱地法（upakleśabhūmika-dharma）および四不定地法（aniyatabhūmika-dharma）の六類四十二法に分類されている。今その一々を列擧表示するならばつぎの如くである。

㈠ 十大地法　（1）受、（2）想、（3）思、（4）觸、（5）欲、（6）作意、（7）勝解、（8）念、（9）三摩地、（10）慧

㈡ 十大善地法　（1）信、（2）不放逸、（3）輕安、（4）捨、（5）慚、（6）愧、（7）無貪、（8）無瞋、（9）不害、（10）勤

㈢ 六大煩惱地法　（1）癡、（2）放逸、（3）懈怠、（4）不信、（5）惛沈、（6）掉擧

㈣ 二大不善地法　（1）無慚、（2）無愧

㈤ 十小煩惱地法　（1）忿、（2）覆、（3）慳、（4）嫉、（5）惱、（6）害、（7）恨、（8）諂、（9）誑、（10）憍

㈥ 四不定地法　（1）惡作、（2）睡眠、（3）尋、（4）伺等法[36]

この中、大地法乃至小煩惱地法の五類の名目は大毘婆沙論・雜阿毘曇心論をうけたものであるが、最後の不定地法は本論において新たに加えられたものである。ただし不定地法は前の五類と併說することなく、附說的にのべられている。また前の中、大地法・大善地法・小煩惱地法の各十法は品類乃至雜心論の說と全同であり、大不善地法の二心所は雜心論において改められたのをうけているが、大煩惱地法は界身論以來雜心論に至るまで、すべて不信・懈怠・失念・心亂・無明・不正知・非理作意・邪勝解・掉擧・放逸の十法とされていたのを、その中から失念・心亂・不正知・非理作意・邪勝解の五法を除き、その代りに惛沈の一法を加えて、六大煩惱地法としたものである。

何故に六足論以來十大煩惱地法とされていた有部の傳統を改めて、本論がこれを六大煩惱地法としたかと云えば、本論によって除去された失念・心亂・不正知・非理作意・邪勝解の五はそれぞれ染汚の念・定・慧・作意・勝解にほ

かならないから、大地法に説かれている念・定・慧・作意・勝解と重複するという理由でこれを除去したのである。右の大煩悩地法の失念等が大地法の念等と同一心所であることはすでに雑心論もこれを指摘している所であって、[37] 倶舎論はこの雑心論の説をうけて改善整理したものと思われる。つぎに惛沈が新たに大煩悩地法に加えられたのは、惛沈は常に掉挙と倶存して一切煩悩と相應するからである。雑心論その他の界身論・品類論等が心所分類中に数えなかった惛沈がここに始めてその位置を与えられたのである。以上の諸改善によって倶舎論の大煩悩地法の内容はきわめて合理的になったと云えるであろう。

つぎに倶舎論が不定地法を新たに心所分類中に加えた點も世親の功績としなければならない。この中におさめられている悪作・睡眠・尋・伺等の諸法は、あるいは法蘊論や品類論等の心所法の定義説明中に数えられ、あるいは婆沙論や雑心論で心所法として取り扱われていたものであるけれども、いずれの場合にも、これらの諸法は心所法分類中には加えられずして、別の場所で説かれていたのである。それはこれらの心所が心所法の一定の分類中のいずれにもおさめられることができなかったことによると思われる。このような性質の故に、これらを不定心所という名目の下に一括したことは確かに賢明な分類法であった。この不定の名目は有部にも瑜伽行派にも存するのであるが、これは世親が倶舎論で始めて説いたものであるか、または瑜伽行派で説かれていたのを、その影響によって世親が倶舎論に應用したものであるかについては、種々の見方が成立しうるために、今これをいずれとも断定することができないけれども、おそらくは瑜伽行派の影響によって設けられたものではないかと思う。[38] とにかく、有部では倶舎論において始めて不定地法なるものが加えられた。

かくて倶舎論の心所の数は前述のように六類四十二法となり、これは雑心論の五類四十二法と同数になるのである

けれども、その内容は雑心論のものから失念・不正知・心亂・非理作意・邪勝解の五法を除き、その代りに惛沈・惡作・睡眠・尋・伺の五法を加えたものである。倶舍論では心所法分類中にはこの四十二法しか説かれていないけれども、他の場所ではこれ以外に貪・瞋・慢・疑等の心所が説かれているから、[39] 倶舍論所説の心所法は四十二法に貪等の四法を加えた四十六法であるということができる。この四十六法は中國・日本の倶舍宗五位七十五法中の心所法四十六法にあたるのであって、貪・瞋・慢・疑の四法は倶舍論以後に不定地法とされたものである。倶舍論自身は不定地法を「惡作・睡眠・尋・伺等法」[40] として惡作等の四法しか掲げていないけれども、倶舍以後の人々が右の文の「等」の中に貪・瞋・慢・疑の四法も意味されていると解して、貪等を不定地法としたのである。

第九項　(八)順正理論の心所法

衆賢の順正理論および顯宗論における心所法説は倶舍論のそれとほとんど同様であるが、[41] ただ十大善地法の説明の序でに欣・厭の二心所を説いている點のみが異なっている。[42] この欣と厭とは前にのべたように、大毘婆沙論で心所法として認容され、また悟入の入阿毘達磨論にも心所法として數えられているから、おそらく衆賢はその師悟入の説をうけてこれを掲げたものであろう。この欣と厭とは大善地法に附説されているけれども、大善地法のように一切の善心に常に相應するものではなく、欣がある時には厭は決して存在せず、厭がある時には欣は相應しないとされている。とにかく、順正理論等は心所法分類では倶舍論よりも二法を増して六類四十四法とし、また他の場所では倶舍論のように貪・瞋・慢・疑を説いているから、[43] 全體では四十八法となるわけである。

第十項　㈨俱舍宗の心所法

前にのべたように、俱舍論では不定心所が「惡作・睡眠・尋・伺等」とされて、全部的に揭げられていなかった。故にこの「等」の內容が世親以後には問題となったものらしい。稱友の俱舍釋によれば、稱友自身はこの「等」の語によって不樂（arati）・頻申（vijṛmbhikā）・瞢瞢（tandrī）・食不平等性（bhakte asamatā）等の隨煩惱および貪等の煩惱が意味されているとし、世友（Vasumitra）はこの不定心所を

（1）尋、（2）伺、（3）惡作、（4）睡眠、（5）瞋（pratigha）、（6）著（sakti）、（7）慢（māna）、（8）疑（vicikitsā）

の八法としたとされている。(44) 故に「等」の內容は世友によれば瞋・著・慢・疑の四法であると解せられていたことが知られる。

次に普光の俱舍論記によれば、「等」の中には貪・瞋・慢・疑の四法が含まれており、不定地法は

（1）惡作、（2）睡眠、（3）尋、（4）伺、（5）貪、（6）瞋、（7）慢、（8）疑

の八法であるとされている。(45) この說は普光自身が勝手に立てたものではなく、おそらく玄奘三藏によって傳えられたものであろう。そしてこの俱舍論記の八不定法が中國・日本の俱舍宗の說となったものであるが、この俱舍論記の說はおそらく前記の世友の八不定法說と同一のものではないかと思われる。兩者における相違は世友の著（sakti）と俱舍論記の貪（rāga）とであるが、著と貪とは內容的には同一のものであるから、兩說は結局同一と見られる。故に玄奘三藏は世友の俱舍釋における八不定法說を直接または間接に知っていて、それを普光に傳えたものと推測される。(46) して見ると中國・日本の俱舍宗の四十六心所說は大體世友の說を繼承したものと云うことができるであろう。

ところが倶舍宗の六類四十六法說と同じく六類四十六法の心所說を採用するものに、倶舍宗以前の中國の毘曇宗がある。毘曇宗における四十六法の內容は倶舍宗のそれと全く同一であるから、倶舍論記が不定法中に貪・瞋・慢・疑の四法を加えたのは、世友―玄奘の說から由來しなくとも、在來の中國毘曇宗の說から容易に得られることであるという議論も成立しうると思う。ことに世友が加えた四法は瞋・著・慢・疑であって倶舍論記のものと全同でないのに、毘曇宗のそれは倶舍論記のものと全同である。はたしてそのいずれが事實であったかは今日からこれを知ることができないけれども、あるいは毘曇宗の說自身も世友の說をうけたものであるかも知れない。しかし、四十六法の六類への配當は毘曇宗と倶舍宗とでは全同ではない。今、毘曇宗の六類四十六心所を慧遠の大乘義章の說によって表示するならばつぎの如くである。

㈠ 通地　(1)想、(2)欲、(3)觸、(4)慧、(5)念、(6)思、(7)解脫(勝解)、(8)憶(作意)、(9)定、(10)受

㈡ 善大地　(1)無貪、(2)無瞋、(3)慚、(4)愧、(5)信、(6)猗(輕安)、(7)不放逸、(8)不害、(9)精進、(10)捨

㈢ 不善地　(1)無慚、(2)無愧

㈣ 大煩惱地　(1)不信、(2)懈怠、(3)無明、(4)掉(掉擧)、(5)放逸

㈤ 小煩惱地　(1)忿、(2)恨、(3)誑、(4)慳、(5)嫉、(6)惱、(7)諂、(8)覆、(9)憍、(10)害

㈥ 餘心數　(1)覺、(2)觀、(3)睡(惛沈)、(4)眠(睡眠)、(5)悔(惡作)、(6)貪、(7)瞋、(8)慢、(9)疑[47]

この毘曇宗の心所法を倶舍宗の心所法と比較するに、兩者が六類四十六法とする點とか、四十六法の內容とかは同一であるが、四十六法の六類への配當が多少異なっている。異なっているのは大煩惱地法と不定地法との二類の內容

であって、その他は全同である。大煩惱地法は俱舍宗では俱舍論の説をうけて、癡・放逸・懈怠・不信・惛沈・掉擧の六法とされているが、毘曇宗では右の六法から惛沈を減じた五法とされている。そしてこの惛沈は大煩惱地法に屬させずして、これを餘心數、即ち俱舍宗の不定地法中においているのである。從って俱舍宗では不定地法が八心所であるのに對して、毘曇宗では不定地法にあたる餘心數は八法に惛沈を加えた九心所となっている。それでは毘曇宗では何故に惛沈（睡）を大煩惱地におかなかったかと云えば、大乘義章に

問曰、睡亦遍㆓諸煩惱㆒、何故不㆑名㆓大煩惱地㆒、論自釋言、睡順㆓正受㆒能速發㆑定、是故不㆑説[48]

とある通り、その理由を「論」即ち雜心論の説に求めているのである。右の引用文中「睡順㆓正受㆒能速發㆑定」の句は雜心論の説である[49]。元來毘曇宗の心所法説は大體は雜心論から採用したものと思われる。しかしこの大煩惱地法は、雜心論では前にも説いたように、邪解（邪勝解）・不正憶（非理作意）・不順智（不正知）・失念・不信・懈怠・亂（心亂）・無明・掉（掉擧）・放逸の十法とされていたが、毘曇宗ではこの中から邪解・不正憶・不順智・失念・亂の五法を除いた餘の五法のみを大煩惱地法としたのである。何故に毘曇宗で邪解等の五法が除去されたかと云えば、邪解等の五法は大地法中の解脱（勝解）・憶（作意）・慧・念・定の五にほかならないから、解脱等が大地法に説かれている以上、さらに邪解等を説く必要がないからである。この説は雜心論自身に揭げられており[50]、かつ眞諦譯の俱舍釋論にも明示されているから、それらの説によったものであろう。それにも拘らず、大煩惱地法を俱舍釋論のように六法とせずに、その中から惛沈（睡）を除いたのは、毘曇宗が俱舍釋論よりも雜阿毘曇心論を重視したことによるものであろう。それは雜心論が早くから毘曇宗所依の主聖典とされており、俱舍釋論は後に譯出されたために、舊來の傳統に從って雜心論を本論としたからであると思われる。

つぎに毘曇宗はいかなる根據から餘心數（不定心所）を覺（尋）・觀（伺）・睡（惛沈）・眠（睡眠）・悔（惡作）・貪・瞋・慢・疑の九法としたであろうかが問題となる。雜心論にはなんらこのような分類が存しないことは前にも説いた通りである。眞諦譯の倶舍釋論にも

有㆓餘心法不定㆒、謂覺觀惡作睡等(51)

として、玄奘譯倶舍論と同様に、不定地法として尋・伺・惡作・睡眠の四を擧げているにすぎない。毘曇宗の餘心數の分類はおそらくこの倶舍釋論の説から影響をうけているのではないかと思われるが、それにも拘らず、この餘心數法中に睡（惛沈）を入れ、さらに貪・瞋・慢・疑の四法を加えたのはいかなる理由によるものであろうか。惛沈をここに入れたのは雜心論がこれを大煩惱地法中におくことを拒んだためであると思われるが、貪・瞋・慢・疑の四法を加えたのはでたらめのものであろうか。

これについては二樣の考え方がある。その一つは毘曇宗の學者が雜心論や倶舍釋論等に説かれている心所法を精査して、前の大地法等の五類のいずれにも含まれていないものを集めて餘心數としたために、貪・瞋・慢・疑もこの中におさめられるようになったと見る考え方であり、他の一つは毘曇宗の學者が眞諦譯倶舍釋論に對する眞諦三藏の意見に從ったとする考え方である。この場合、眞諦三藏は不定地中に貪・瞋・慢・疑を加えるべきであると説いていた世友の倶舍釋の説を知っていたために、この世友の説を中國の學者に傳えたものと考えられる。右の二臆測の中、いずれが史實であるかは今にわかに斷定することはできないけれども、そのいずれかであったに相違ないと思われる。とにかく、このようにして毘曇宗と倶舍宗との心所説はその間に多少の相違はあるけれども、兩者はきわめて類似したものであったのである。

第十一項　㈢入阿毘達磨論の心所法

前項までの所述によって、有部教學内における心所法の數やその分類組織の變化發達をば、その發達の順序に從って略説したのであるが、これら一連の發達系統の埒外にあるものに悟入の入阿毘達磨論がある。悟入は世親當時における迦濕彌羅有部の代表的人物として傳えられるに拘らず、彼の著とされる入阿毘達磨論はその形式においても内容においても、在來の有部的傳統を破っているようである。彼が奉ずる有部教學は正統有部説の集大成の書である大毘婆沙論の説ではなくして、むしろそれ以前の六足・發智の根本阿毘達磨説であった。故に入阿毘達磨論には婆沙説を排して根本阿毘達磨の説を採用している場合がある。(52) 心所法説も本論が大毘婆沙論の説を採用しなかった一例である。

入阿毘達磨論は心所法を説いてはいるが、それは心所法論としてではなく、五蘊説として受・想・行の三蘊の中で論じているのであるから、心所法としてこれを一括しまたは分類組織することはなかった。これは本論が婆沙やその後の綱要書の説に從わずして、むしろ六足論の説に還元しようとする一つの現われであると見てよいであろう。本論では、受と想との二は受蘊・想蘊の説明において説かれ、その他の心所は行蘊中の心相應行の説明中にあるのである。即ちそれは

相應行者、謂思・觸・欲・作意・勝解・念・定・慧・尋・伺・信・精進・慚・愧・不放逸・輕安・不害・捨・欣・厭・不信・懈怠・放逸・善根・不善根・無記根・結・縛・隨眠・隨煩惱・纒・漏・瀑流・軛・取・身繫・蓋及智・忍等諸心所法、此皆與ㇾ心所依・所縁・行相・時・事五義等、故説名㆓相應㆒(53)

とされている。この心相應行の定義説明は品類足論の辯五事品における心所法の定義説明や、さらに遡って法蘊足論

の心相應行の定義説明の系統に屬するものであることは、前方に揭げたこの二論の説明文と比較することによって容易に知られうるであろう。今、入阿毘達磨論所説の心所法を列擧するならば、

（1）受、（2）想、（3）思、（4）觸、（5）欲、（6）作意、（7）勝解、（8）念、（9）定、（10）慧、（11）尋、（12）伺、（13）信、（14）精進、（15）慚、（16）愧、（17）不放逸、（18）輕安、（19）不害、（20）捨、（21）欣、（22）厭、（23）不信、（24）懈怠、（25）放逸、（26）善根、（27）不善根、（28）無記根、（29）結、（30）縛、（31）隨眠、（32）隨煩惱、（33）纒、（34）漏、（35）瀑流、（36）軛、（37）取、（38）身繫、（39）蓋、（40）智、（41）忍

の四十一法となる。しかし、この中で最初の二十五法は單獨の心所法であるが、善根以下は單獨のものでなく、諸法の集合體を示したものであるから、これをさらに入阿毘達磨論の説によって詳述すればつぎの如くである。

（26）善根　（1）無貪、（2）無瞋、（3）無癡
（27）不善根　（1）貪、（2）瞋、（3）癡
（28）無記根　（1）愛、（2）見、（3）慢、（4）無明
（29）結　（1）愛、（2）恚、（3）慢、（4）無明、（5）見、（6）取、（7）疑、（8）嫉、（9）慳
（30）縛　（1）貪、（2）瞋、（3）癡
（31）隨眠　（1）欲貪、（2）瞋、（3）有貪、（4）慢、（5）無明、（6）見、（7）疑
（32）隨煩惱　（1）誑、（2）憍、（3）害、（4）惱、（5）恨、（6）諂
（33）纒　（1）惛沈、（2）睡眠、（3）掉擧、（4）惡作、（5）嫉、（6）慳、（7）無慚、（8）無愧、（9）忿、（10）覆
（34）漏　（1）欲、（2）有、（3）無明
（35）瀑流　（1）欲、（2）有、（3）見、（4）無明

(36) 軛　(1) 欲、(2) 有、(3) 見、(4) 無明
(37) 取　(1) 欲、(2) 見、(3) 戒禁、(4) 我語
(38) 身繫　(1) 貪欲、(2) 瞋恚、(3) 戒禁取、(4) 此實執
(39) 蓋　(1) 貪欲、(2) 瞋恚、(3) 惛沈睡眠、(4) 掉擧惡作、(5) 疑
(40) 智　(1) 法智、(2) 類智、(3) 世俗智、(4) 他心智、(5) 苦智、(6) 集智、(7) 滅智、(8) 道智、(9) 盡智、
(10) 無生智
(41) 忍　(1)—(4) 苦集滅道智忍、(5)—(8) 苦集滅道類智忍(54)

この表で知られるように、それは心所法の整理ということを全く意圖していないために、その間におびただしい重複が存在するのである。今それらの重複をすべて除去するときは、入阿毘達磨論所說の心所法は最初の二十五法のほかに

無貪・無瞋・貪・瞋・癡・慢・疑・嫉・慳・誑・憍・害・惱・恨・諂・惛沈・睡眠・掉擧・惡作・無慚・無愧・忿・覆

の二十三法があることになって、計四十八法となるのである。これは倶舍宗や毘曇宗の四十六法よりも欣・厭の二法を增していることになる。右の計算中には愛・欲貪・有貪・見・戒禁取・我語取・此實執身繫、十智・八忍等は數えられていないけれども、それらは有部の敎理に從って、愛・欲貪・有貪は貪心所に、見・戒禁取・我語取・此實執身繫・十智・八忍は慧心所におさめられているのである。かくて入阿毘達磨論における心所法の實際の數は倶舍論や中國・日本の倶舍宗のものよりも欣・厭を增しているのであるけれども、その組織分類が全く存しない點において、心所法論としては價値の少いものと云わなければならない。

第十二項　有部諸論書の心所法比較表

以上をもって有部諸論書の心所法説を概観したのであるが、上述の心所法發達を一目瞭然たらしめるために、諸論書の心所数を一括して表示すればつぎの如くである。

	大地法										
	(1)受	(2)想	(3)思	(4)觸	(5)欲	(6)慧	(7)念	(8)作意	(9)勝解	(10)三摩地	(11)信
法蘊足論	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11
界身足論	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	
品類足論 イ	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11
品類足論 ロ	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11
甘露味論 イ	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11
甘露味論 ロ	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11
大毘婆沙論 イ ロ	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11
雑阿毘曇心論 イ ロ	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11
倶舎論 イ ロ	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11
順正理論 イ ロ	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11
倶舎宗	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11
入阿毘達磨論	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11

大善地法									大煩惱地法						大不善地法		小煩惱					
(12)不放逸	(13)輕安	(14)捨	(15)慚	(16)愧	(17)無貪	(18)無瞋	(19)不害	(20)勤	(21)癡	(22)放逸	(23)懈怠	(24)不信	(25)惛沈	(26)掉擧	(27)無慚	(28)無愧	(29)忿	(30)覆	(31)慳	(32)嫉	(33)惱	(34)害
12					17	18		20	21	22												
									21	22	23	24		26	27	28	29	30	31	32	33	34
									(21)													
12	13	14	15	16	17	18	19	20	21	22	23	24		26	27	28	29	30	31	32	33	34
12					(17)	(18)		20	(21)	22												
12	13	14	15	16	17	18	19	20	21	22	23	24		26			29	30	31	32	33	⸨34⸩大慢
12					(17)	(18)		20	(21)	22												
12	13	14	15	16	17	18	19	20	12	22	23	24	25	26	27	28	29	30	31	32	33	34
12	13	14	15	16	17	18	19	20	21	22	23	24		26	27	28	29	30	31	32	33	34
													25									
12	13	14	15	16	17	18	19	20	21	22	23	24	25	26	27	28	29	30	31	32	33	34
12	13	14	15	16	17	18	19	20	21	22	23	24	25	26	27	28	29	30	31	32	33	34
12	13	14	15	16	17	18	19	20	21	22	23	24	25	26	27	28	29	30	31	32	33	34
12	13	14	15	16	(17)	(18)	19	20	(21)	22	23	24	(25)	(26)	(27)	(28)	(29)	(30)	(31)	(32)	(33)	(34)

地法				不定地法																		
(35)恨	(36)諂	(37)誑	(38)憍	(39)尋	(40)伺	(41)睡眠	(42)悪作	(43)貪	(44)瞋	(45)慢	(46)疑	(47)薩迦耶見	(48)邊執見	(49)邪見	(50)見取	(51)戒禁取	(52)欣	(53)厭	(54)忘念	(55)不正知	(56)心亂	(57)非理作意
				39	40			(43)	(44)	(45)												
35	36	37	38	39	40			(43)	44			47	48	49	50	51			54	55	56	57
35	36	37	38	39 39	40 40			(43) (43)	44 (44)	(45)		47	48	49	50	51			54	55	56	57
35	36	37	((38))慢	39	40														54	55	56	57
35	36	37	38	39	40	41	42	43	44	45	46						52	53	54	55	56	57
35	36	37	38	39	40	41	42	43	44	45	46								54	55	56	57
35	36	37	38	39	40	41	42	43	44	45	46											
35	36	37	38	39	40	41	42	43	44	45	46						52	53				
35	36	37	38	39	40	41	42	43	44	45	46											
(35)	(36)	(37)	(38)	39	40	(41)	(42)	(43)	(44)	(45)	(46)						52	53				

	(58)邪勝解 (59)怖
	善根 不善根 無記根 結 縛 随眠 随煩悩 纏 智 見 現観
	58
	58 善根 不善根 無記根 結 縛 随眠 随煩悩 纏 智 見 現観
	58 善根 不善根 無記根 結 縛 使 悩 纏 智蘊
	58 59
	58
	善根 不善根 無記根 結 縛 随眠 随煩悩 纏 智 忍 漏 瀑流 軛 取 身繫 蓋

注意

一、品類足論・甘露味論の下におけるイは十大地法等の分類における心所であり、その中で(43)は界身足論の場合と同様に五煩悩中の欲貪・色貪・無色貪とあるものである。つぎにロは心所法の定義説明中に説かれている心所であり、その中で( )に入れてあるものは、法蘊足論における( )と同様に善根・不善根・無記根の内容を開いて記入したものである。

二、大毘婆沙論・雜阿毘曇心論・倶舍論・順正理論の下におけるイは心所法分類所揭の心所であり、ロはその他の場所に說かれている心所である。

三、入阿毘達磨論の下における( )は善根・不善根乃至蓋・智・忍等の内容を開いて心所法に屬するものを記入したものである。

(1) 法蘊足論卷一〇（大正二六・五〇一b）

(2) 同上（大正二六・五〇〇c）

(3) 界身足論卷上（大正二六・六一四b）

(4) パーリ佛敎の煩惱論は最後までほとんど發達せず、多くは分別論の雜事分別所說の程度にすぎない。そしてパーリ佛敎の心心所法論は煩惱論と無關係に、心識の全般的考察によって生じたものである。

(5) 品類足論卷二（大正二六・六九八b以下）

(6) 衆事分阿毘曇論卷二（大正二六・六三四a以下）

(7) 後漢の安世高にも品類足論の辯七事品に相當すると思われる七法經（阿毘曇七法行經）の譯出があったとされている。もしこの阿毘曇七法行經が殘存しているとすれば、西紀第二世紀ごろの原本に十大善地法が說かれていたか否かを知ることができるはずであるが、今傳わらないのは殘念である。

(8) 品類足論卷一（大正二六・六九二b以下）

(9) 阿毘曇甘露味論卷上（大正二八・九七〇a）

(10) この邪行が放逸の異譯であることは、前揭の心相應法の說明文中に邪行・不邪行の語があり、これはさらにその前に揭出した品類足論の心所法定義中の相當文に放逸・不放逸とされているものにあたることから知られうる。

(11) これは不語とされているが、殁の異譯である。あるいは不悔と譯されていたものが誤記されたものかもしれない。本論と深い關係にある正法念處經ではこれに相當する部分には不悔とされている。なおこの點については前方二八〇頁および後方三四〇頁以下參照のこと。

(12) 阿毘曇甘露味論卷上（大正二八・九七〇b以下）

(13) 同上（大正二八・九七〇c）

(14) 大毘婆沙論巻四二（大正二七・二二〇a以下）
(15) 同上（大正二七・二二〇b）
(16) 同上（大正二七・二二〇b以下）
(17) 同上（大正二七・二一八c）
(18) 同上巻四三（大正二七・二二三a）
(19) 同上巻四七（大正二七・二四二a）
(20) 同上巻三七（大正二七・一九一c）
(21) 同上（大正二七・一九二b）
(22) 同上巻四八（大正二七・二四九b）
(23) 同上巻三七（大正二七・一九一b）
(24) 同上巻四八（大正二七・二四九b）
(25) 同上
(26) 同上巻二八（大正二七・一四六c）
(27) 同上巻一九六（大正二七・九八二a）
(28) 同上巻七五（大正二七・三八六a以下）
(29) 同上巻八一（大正二七・四二〇c）
(30) 同上巻一四三（大正二七・七三七b）問欣・厭何故不レ立レ根耶、答於二散位中一此用雖レ勝、於二定善位一用不二分明一云々。
(31) 成唯識論巻六（大正三一・三〇c）
(32) 成唯識論述記巻六本（大正四三・四三三c）正量部説、十三唯善、此十一外更加二欣・厭一。
(33) 阿毘曇心論巻一（大正二八・八一〇c以下）阿毘曇心論経巻一（大正二八・八三六c以下）
(34) 雑阿毘曇心論巻二（大正二八・八八一a以下）
(35) 同上（大正二八・八八一c以下）
(36) 倶舎論巻四（大正二九・一九a以下）、なお Dharmasaṅgraha §30 (p. 6) Cittasamprayuktadharma には四十法が掲げられているが、それは倶舎論の四十二法から悪作・睡眠の二法を除いたものであり、その列挙順序は多少異なり、分類もなされていない。

(37) 雑阿毘曇心論巻二（大正二八・八八一b）
(38) 鈴木宗忠博士も瑜伽行派の影響によって倶舎論の不定法が生じたのであろうとされている。（宗教研究新第八巻第四號）なお倶舎論の心所法についても同上参照。
(39) 倶舎論巻四（大正二九・二〇b等）
(40) 同上（大正二九・二〇a）
(41) 順正理論巻一〇以下（大正二九・三八九a以下）、顕宗論巻五以下（大正二九・七九九b以下）
(42) 順正理論巻一一（大正二九・三九一b）、顕宗論巻五（大正二九・八〇〇a）
(43) 同上（大正二九・三九二c等）、顕宗論巻六（大正二九・八〇一b等）
(44) Kośa-vyākhyā p. 132: middhādaya iti, ādi-śabdenârati-vijṛṁbhikā-tandrī-bhakte'samatâdaya upakleśāś ca rāgādayo pi aniyatatvena gṛhyante……atrâcārya-Vasumitraḥ saṁgraha-ślokam āha:
vitarka-cāra-kaukṛtya-middha-pratigha-saktayaḥ mānaś ca vicikitsā cety aṣṭāv aniyatāḥ smṛtā iti.
(45) 倶舎論記巻四（大正四一・七八b）
(46) 普光が世友の倶舎釈を知っていたことは、倶舎論記巻二（大正四一・三七b）に和須蜜倶舎釈中云……とあることによって知られる。
(47) 大乗義章巻二（大正四四・四九二a以下）
(48) 同上（大正四四・四九二b）
(49)(50) 雑阿毘曇心論巻二（大正二八・八八一b）
(51) 倶舎釈論巻三（大正二九・一七九a）
(52) 例えば無記根説において、大毘婆沙論は三無記根説を採用しているが、入阿毘達磨論は品類足論の説をうけて四無記根説を採用している如きはそれである。入阿毘達磨論巻上（大正二八・九八二c）。また婆沙論は香を四種としているのに、入阿毘達磨論はこれから不等香を除いて、好香・悪香・等香の三種としている（同上、九八一a）。
(53) 入阿毘達磨論巻上（大正二八・九八二c以下）
(54) 同上（大正二八・九八二b以下）

第十一節　他部派における心所法の數およびその分類

(其三)　瑜伽行派の心所法

説一切有部は印度佛教中でもっとも勢力をしめて廣く行われていたものらしく、餘他の大小乘の佛教諸派は有部教學の影響をうけることが甚大であったようである。中でも瑜伽行派は順逆に拘らず、有部からの影響がきわめて多い。心所法説においてもやはり瑜伽行派は有部説を繼承している部分が多い。けだし、瑜伽行派が發生したころには、すでに有部の心所法説は相當に發達していたからである。從って、有部説をうけてこれを改善した瑜伽行派の心所法説は、その最初からほとんど完成したものであるために、有部のような幾度とない著しい變化發達をへることがなかった。しかし瑜伽行派の心所説においても、その派祖とされる彌勒の説とその繼承者である無著や世親の説との間には、相互に多少の變遷發達が存するようであり、かつ彌勒の説を傳えている瑜伽師地論自身においても前半と後半とでは、その心所法説に相違變化が見出される。故に以下、(一)彌勒の瑜伽師地論の心所法、(二)無著の大乘阿毘達磨集論の心所法、(三)世親の顯揚聖教論・大乘五蘊論等の心所法という三項に分けて瑜伽行派の心所法説を眺めることにしたい。

第一項　瑜伽師地論の心所法

瑜伽師地論の心所法説はその前半では巻一・巻三に、後半では巻五五・巻五八にのべられている。そして前述のように、前半の説と後半の説とでは多少の相違が存するのであるから、これを二段に分けて考察した方が便利のようで

ある。

まず前半における心所法を見るに、その巻第一にはつぎの五十三法が心所として列擧されている。

(1)作意、(2)觸、(3)受、(4)想、(5)思、(6)欲、(7)勝解、(8)念、(9)三摩地、(10)慧、(11)信、(12)慚、(13)愧、(14)無貪、(15)無瞋、(16)無癡、(17)精進、(18)輕安、(19)不放逸、(20)捨、(21)不害、(22)貪、(23)恚、(24)無明、(25)慢、(26)見、(27)疑、(28)忿、(29)恨、(30)覆、(31)惱、(32)嫉、(33)慳、(34)誑、(35)諂、(36)憍、(37)害、(38)無慚、(39)無愧、(40)惛沈、(41)掉擧、(42)不信、(43)懈怠、(44)放逸、(45)邪欲、(46)邪勝解、(47)忘念、(48)散亂、(49)不正知、(50)惡作、(51)睡眠、(52)尋、(53)伺[1]

瑜伽師地論では最初はこの五十三法が心所法とされていたことは、同じくその巻三に五十三心所という語が用いられている[2]ことによって知られうる。そして巻三によれば、この五十三法がつぎの五類に區分されている。

(一)作意・觸・受・想・思の五は善・不善・無記の一切三性にわたり、欲・色・無色の三界一切地に生じ、一切時に一切心に相應倶起するのである。即ちこれは遍行心所の意味であるが、遍行の語はいまだ存しない。

(二)欲・勝解・念・三摩地・慧の五は一切三性にわたり、三界の一切地に生ずるが、一切時に一切心に相應するものではない。これは別境心所の意味であるが、別境の語はいまだ存しない。

(三)信・慚・愧・無貪・無瞋・無癡・精進・輕安・不放逸・捨・不害の十一は唯善であつて三性に通ぜず、三界一切地に生ずるが、一切時に一切心に相應するものではない。これは善心所にあたるけれども、善心所の語は用いられていない。

(四)貪・恚・無明・慢・見・疑・忿・恨・覆・惱・嫉・慳・誑・諂・憍・害・無慚・無愧・惛沈・掉擧・不信・懈怠・放逸・邪欲・邪勝解・忘念・散亂・不正知の二十八法は唯染汚(不善および有覆無記)に屬して三性に通ぜず、三界一切地にも生ぜず、一切時に一切心に相應することもない。これは後世の煩惱・隨煩惱心所にあたるのであるが、かかる名稱はいまだ用いられて

いない。

㈤惡作・睡眠・尋・伺の四は善・不善・無記の一切三性に通ずるが、三界一切地に生ずるのでもなく、また一切時に一切心に相應するものでもない。これは不定心所にあたるのであるが、不定の語はいまだ用いられていない。(3)

以上が瑜伽師地論の前半に存する心所法説であるが、これによって瑜伽行派ではその最初からきわめて發達した心所法説をもっていたことが知られるであろう。

つぎに瑜伽師地論百巻中の後半である巻五五では、諸心所法をまず遍行と不遍行とに二分し、遍行は作意・觸・受・想・思の五となし、不遍行はこれを種々に分類し、その中のすぐれたものは欲・勝解・念・三摩地・慧の五であるとしている。(4)しかしこれに別境の名稱はまだ與えていない。さらに不遍行中には善法・諸染法があり、染法はさらに煩惱と隨煩惱とに二分されている。そして善法には信・慚・愧・無貪・無瞋・無癡・精進・輕安・不放逸・捨・不害の十一法があり、(5)煩惱には貪・瞋・無明・慢・見・疑の六法があり、(6)隨煩惱には忿・恨・覆・惱・嫉・慳・誑・諂・憍・害・無慚・無愧・惛沈・掉擧・不信・懈怠・放逸・忘念・散亂・不正知・惡作・睡眠・尋・伺の二十四法があるとされる。(7)以上五類の心所は五十一法となるのである。

この遍行・勝不遍行・善・煩惱・隨煩惱の五類による分類は前の巻三における五類による分類とは多少その内容を異にしており、かつ前半では五十三心所であったものが、この巻五五ではその中から邪欲・邪勝解の二を除いた五十一法となっている。今この両者の相違を明瞭ならしめるために、これを表示するならばつぎの如くである。

巻三　　心所法　　巻五五

㈠第一類（遍行）……作意・觸・受・想・思……㈠遍行

(二)第二類（別境）……欲・勝解・念・三摩地・慧……(二)勝不遍行

(三)第三類（善）……信・慚・愧・無貪・無瞋・無癡・精進・輕安・不放逸・捨・不害……(三)善

(四)第四類（染汚）……貪・恚・無明・慢・見・疑……(四)煩惱 ┐
　　　　　　　　　　　忿・恨・覆・惱・嫉・慳・誑・諂・憍・害・無慚・無愧・惛沈・掉擧・不信・懈怠・放逸・忘念・散亂・不正知 ┐　　　├ 染汚
(五)第五類（不定）……惡作・睡眠・尋・伺 ┘……(五)隨煩惱 ┘
　　　　　　　　　　　邪欲・邪勝解

右の表によって知られるように、最初の三類は兩者ともに同説であるが、後の二類は相互に異なって分類されている。前半の巻三においては貪以下のものを染汚と不定とに區分しているから、もしこの染汚をさらに煩惱・隨煩惱に二分するならば、その分類は後世の瑜伽行派のものと同一になるのである。ところが後半の巻五五においては貪以下のものを煩惱・隨煩惱に二分し、前半で區分された惡作・睡眠・尋・伺の一類は別に立てずして、これを隨煩惱中におさめている。惡作等の四は三性にわたるものであって染汚のみではないから、このような分類は實際的に多少不合理であり、後世の確立した瑜伽行派の説とも相違するけれども、第三項においてのべるように、梵文や西藏譯唯識三十頌や轉識論ではこの分類法が採用されている。ところが心所法の數から云えば、後世の瑜伽行派は巻三の五十三法説に從わずして、巻五五の五十一法をもって定數とした。故に後世の確立した心所法説から見れば、その分類は巻三のものをうけ、その數は巻五五のものを繼承したことになる。

なお瑜伽師地論は巻五五では邪欲・邪勝解の二法を除去しているけれども、巻五八においてはこの二法が隨煩惱心

所中に加えられており、(8) また煩悩中の見を開いて薩迦耶見・邊執見・邪見・見取・戒禁取の五種となし、従って煩悩は十法として説かれている。故にこの巻五八の立場からすれば、心所法は全體で五十七法となるわけである。以上の點から見るに、彌勒の説とされる瑜伽師地論では心所法の數や分類について、いまだ確定説が成立していなかったと斷ぜざるをえない。

第二項　大乗阿毘達磨集論の心所法

彌勒の説をうけた無著の心所法説は大乘阿毘達磨集論に掲げられている。しかし本書では心所法を心所法として説いたものではなく、五蘊の説明中の受・想・行の三蘊において説かれている。従ってこれら心所法の分類ということは本書では問題となっておらず、ここには心所法分類説は見えないのである。本書が三蘊中に説いている心所法を列擧するならば、それは

(1)受、(2)想、(3)思、(4)作意、(5)觸、(6)欲、(7)勝解、(8)念、(9)三摩地、(10)慧、(11)信、(12)慚、(13)愧、(14)無貪、(15)無瞋、(16)無癡、(17)勤、(18)安（輕安）、(19)不放逸、(20)捨、(21)不害、(22)貪、(23)瞋、(24)慢、(25)無明、(26)疑、(27)薩迦耶見、(28)邊執見、(29)見取、(30)戒禁取、(31)邪見、(32)忿、(33)恨、(34)覆、(35)惱、(36)嫉、(37)慳、(38)誑、(39)諂、(40)憍、(41)害、(42)無慚、(43)無愧、(44)惛沈、(45)掉擧、(46)不信、(47)懈怠、(48)放逸、(49)忘念、(50)不正知、(51)散亂、(52)睡眠、(53)惡作、(54)尋、(55)伺(9)

の五十五法である。この五十五法は瑜伽論巻一の五十三法よりも見・邪欲・邪勝解の三を減じ、薩迦耶見・邊執見・

見取・戒禁取・邪見の五見を加えたものである。また瑜伽論巻五五の五十一法における見の代りに五見をおいたものであって、内容的には巻五五のものと同一である。かくて瑜伽論では説かれたり説かれなかったりした邪欲・邪勝解の二法は無著以後は心所法中から全く除去された。

何故にこの二法が除かれたかは不明であるが、邪欲・邪勝解は染汚の欲・勝解であるから、これを欲・勝解の一部分と解して省略したものであろう。しかしそれにしては倶舎論等が念・慧・定の心所におさめている忘念・不正知・散亂等も除去さるべきであったかも知れないが、これら三法は念・定・慧以外に獨一の心所として立てられている。何故に邪欲・邪勝解のみを除いて忘念・不正知・散亂等はこれを心所法として立てているかの理由は知ることができない。つぎに大乘阿毘達磨集論が見を五見に開いて出しているのは瑜伽論巻五八の説に従ったものであろう。かくて無著は瑜伽師地論の説をうけて、その心所説をのべていることが知られるであろう。しかし集論は前述のように、これらを心所論としてのべたものではないから、心所の分類についてはなんら關説する所がない。従って無著が心所法をいかに分類したかは不明である。

第三項　顯揚聖教論・大乘五蘊論等の心所法

彌勒の瑜伽師地論では心所法が種々に説かれて確定せず、無著の大乘阿毘達磨集論でも心所法が心所法論としては説かれなかった。ところが世親の顯揚聖教論長行・大乘五蘊論・大乘百法明門論等においては、心所法の數が五十一法に確定され、またその分類も㈠遍行（sarvatraga）、㈡別境（viniyata）、㈢善（kuśala）、㈣煩惱（kleśa）、㈤隨煩惱（upakleśa）、㈥不定（aniyata）の六類とされた。[10] 今その六類五十一法を表示すればつぎの如くである。

(一) 五遍行 (1)作意、(2)觸、(3)受、(4)想、(5)思

(二) 五別境 (1)欲、(2)勝解、(3)念、(4)三摩地、(5)慧

(三) 十一善 (1)信、(2)慚、(3)愧、(4)無貪、(5)無瞋、(6)無癡、(7)精進、(8)輕安、(9)不放逸、(10)捨、(11)不害

(四) 六煩惱 (1)貪、(2)瞋、(3)慢、(4)無明、(5)見、(6)疑

(五) 二十隨煩惱 (1)忿、(2)恨、(3)覆、(4)惱、(5)嫉、(6)慳、(7)誑、(8)諂、(9)憍、(10)害(以上十法、小隨煩惱)、(11)無慚、(12)無愧(以上二法、中隨煩惱)、(13)惛沈、(14)掉擧、(15)不信、(16)懈怠、(17)放逸、(18)失念、(19)心亂、(20)不正知(以上八法、大隨煩惱)

(六) 四不定 (1)惡作、(2)睡眠、(3)尋、(4)伺

この六類五十一法の心所法説は世親以後の瑜伽行派において採用され、安慧の大乘廣五蘊論や護法の成唯識論等にのべられ、[11]中國・日本の法相宗の心所法説となったのである。なお成唯識論や法相宗では二十隨煩惱をさらに小隨煩惱・中隨煩惱・大隨煩惱に區分するが、[12]それは右の表中に示した如くである。また安慧合糅の大乘阿毘達磨雜集論は、無著の大乘阿毘達磨集論に從って五十五心所法を揭げているが、この五十五法を右の遍行等の六類に區分している。[13]

前述の顯揚論・大乘五蘊論・百法明門論等の世親の著書においては、六類五十一法の心所法が說かれているけれども、世親の唯識三十頌關係のものは必ずしも六類五十一法とはなっていない。玄奘譯の唯識三十頌では前者と同じく六類五十一法となっているが、安慧の梵文三十頌釋では五類五十一法とされ、眞諦譯の轉識論では四類または五類五

十四法とされている。梵文三十頌における五類五十一法というのは瑜伽論巻五五にあるような分類であって、六類區分における隨煩惱・不定の二類を合して單に隨煩惱の一類としているのである。この點は轉識論も同様である。今三十頌中で、この點がのべられている第十二頌後半・第十三頌・第十四頌を成唯識論・梵文安慧釋・轉識論によって比較表出するならば

成唯識論	梵文	轉識論
(12) 隨煩惱謂忿	(12) 更に忿と恨と覆と惱と	小惑者有二十四種、一忿恨、
恨覆惱嫉慳	嫉と慳と及び誑と	二結怨、三覆藏、四不捨惡、
(13) 誑諂與害憍	(13) 諂と憍と害と無慚と	五嫉妬、六悋惜、七欺誑、八
無慚及無愧	無愧と惛沈と掉擧と	諂曲、九極醉、十逼惱、十一
掉擧與惛沈	不信とまた懈怠と	無羞、十二無慚、十三不猗、
不信并懈怠	放逸と失念と	十四掉戲、十五不信、十六懈
(14) 放逸及失念	(14) 散亂と不正知と	怠、十七放逸、十八忘念、十
散亂不正知	愛作と睡眠と	九散亂、二十不了、二十一憂
不定謂悔眠	尋と伺とはこれ隨煩惱	悔、二十二睡眠、二十三覺、
尋伺二各二(14)	なり。各二は二種なり。(15)	二十四觀(16)

となる。これによって、護法・玄奘の傳えた三十頌では忿以下不正知に至る二十法が隨煩惱とされ、惡作・睡眠・尋・伺の四は不定心所とされているのに反して、安慧や眞諦の傳えた三十頌では右の二十四類がすべて隨煩惱とされていることが知られるであろう。また西藏に傳えられている三十頌も梵文と同様である。それでは世親の三十頌自身

ではどうであったろうか。この點については今日からその眞相を知るよしもないが、おそらく世親の三十頌でも梵文等のように二十四法をすべて隨煩惱として、不定心所を別立していなかったものではないかと思われる。そうして見ると、成唯識論の三十頌は護法系の手によって改められたということになる。

それでは世親の著として玄奘によって譯出された顯揚論・五蘊論・明門論等における心所法分類でも、元來は不定心所が說かれていなかったのを、護法系で改變させて今日のような六類としたのではないかという疑問も生ずるが、不定心所はその名目こそ用いられていないけれども、その實質はすでに瑜伽師地論に說かれており、かつ世親は倶舍論においても不定心所を立てているほどであるから、世親自身が瑜伽行派の心所論として不定心所を說いたとしても、決して不都合であるとは考えられない。現に西藏譯大乘五蘊論によれば、世親は漢譯五蘊論におけると同樣に、不定心所を別說しているのである。[17] これらの點から見れば、世親自身が瑜伽論の說を參照して、六類五十一法の心所說を確立したものではないかと思われる。そして彼は顯揚論・五蘊論・明門論等にはこの六類五十一法說を掲げ、唯識三十頌にはおそらく頌文の字句の都合で不定の語をのべずして、不定心所をも隨煩惱心所中に加えたものであろう。この說も瑜伽師地論に先例があるから誤謬ではないはずである。

以上で梵文三十頌の心所法論に因んで、世親の著書における隨煩惱心所と不定心所との關係を考察しおわったが、つぎには三十頌の異譯である轉識論の心所法說を眺めて見たい。この論書には次の四類または五類五十四の心所法（心法）が說かれている。

㈠　十種心法｛五種心法（1）觸、（2）作意、（3）受、（4）思惟（思）、（5）想
　　　　　　｛後五（1）欲、（2）了（勝解）、（3）念、（4）定、（5）慧

(二) 十善（1）信、（2）羞（慚）、（3）慚（愧）、（4）無貪、（5）無瞋、（6）精進、（7）猗（輕安）、（8）無放逸、（9）無逼惱（不害）、（10）捨

(三) 十大惑（1）欲（貪）、（2）瞋、（3）癡、（4）慢、（5）—（9）五見、（10）疑

(四) 二十四小惑（1）忿恨（忿）、（2）結怨（恨）、（3）覆藏（覆）、（4）不捨惡（惱）、（5）嫉妬（嫉）、（6）悋惜（慳）、（7）欺誑（誑）、（8）諂曲（諂）、（9）極酔（憍）、（10）逼惱（害）、（11）無羞（無慚）、（12）無慚（無愧）、（13）不猗（惛沈）、（14）掉戯（掉擧）、（15）不信、（16）懈怠、（17）放逸、（18）忘念、（19）散亂、（20）不了（邪勝解）、（21）憂悔（惡作）、（22）睡眠、（23）覺（尋）、（24）觀（伺）[18]

右の表では四類となっているが、最初の十種心法を五種心法と後五とに二分すれば五類となる。つぎに右の五十四法について見るに、まず最初の十種心法は五遍行・五別境であるから問題は存しない。つぎの善心所は瑜伽行派一般では十一法とされるのに、右の表では十一善よりも無癡を減じた十法とされている。瑜伽行派の文獻で善心所を十法とするのはこの轉識論以外には全くないことであるから、これはおそらく元來は十一法とあったものを、眞諦三藏または後人が有部の十大善地法説あたりに影響されて、無癡を除去したのではないかと思われる。つぎに煩惱心所を十大惑とすることは、瑜伽師地論にもあり、また大乘阿毘達磨集論にも説かれている所であるから、瑜伽行派の説としては決して誤っていないが、唯識三十頌の説からすれば煩惱心所は六法とあったはずである。それが轉識論で十法とされているのは、おそらく眞諦三藏自身がその説を明瞭ならしめるために、六法中の見を開いて五種としたためであろう。かくて梵文や玄奘譯の三十頌では五十一法とされている心所法が、轉識論では五十四法となっている。この中の五見を見の一法とすれば五十法となり、これは元來の三十頌および瑜伽行派の定説のものより無癡を不足しており、

これは確かに轉識論の誤脱であると見らるべきである。

第四項　瑜伽行派の諸論書と有部との心所法の比較表

前三項において瑜伽行派の諸論書における心所法の数およびその分類について概観しおわったから、本項ではそれらを比較表示し、さらに次項所論のように、有部心所法との比較のために、下部の餘白に有部（倶舎宗）の六類四十六心所をも掲げることにしたい。

諸論書＼心所法	遍行 (1)作意	(2)觸	(3)受	(4)想	(5)思	別 (6)欲	(7)勝解
瑜伽師地論 三巻，一巻	1	2	3	4	5	6	7
瑜伽師地論 五五巻	1	2	3	4	5	6	7
瑜伽師地論 八五巻							
大乗阿毘達磨集論 大乗阿毘達磨雑集論	1	2	3	4	5	6	7
顕揚聖教論 大乗五蘊論 百法明門論 唯識三十頌 大乗廣五蘊論	1	2	3	4	5	6	7
轉識論	1	2	3	4	5	6	7
倶舎宗	1	2	3	4	5	6	7

（倶舎宗 1–7：大地法）

境			善											煩悩						小		
(8)念	(9)三摩地	(10)慧	(11)信	(12)慚	(13)愧	(14)無貪	(15)無瞋	(16)無癡	(17)精進	(18)輕安	(19)不放逸	(20)捨	(21)不害	(22)貪	(23)瞋	(24)慢	(25)無明	(26)見	(27)疑	(28)忿	(29)恨	(30)覆
8	9	10	11	12	13	14	15	16	17	18	19	20	21	22	23	24	25	26	27	28	29	30
8	9	10	11	12	13	14	15	16	17	18	19	20	21	22	23	24	25	26	27	28	29	30
														22	23	24	25		27	28	29	30
8	9	10	11	12	13	14	15	16	17	18	19	20	21	22	23	24	25		27	28	29	30
8	9	10	11	12	13	14	15	16	17	18	19	20	21	22	23	24	25	26	27	28	29	30
8	9	10	11	12	13	14	15		17	18	19	20	21	22	23	24	25		27	28	29	30
8	9	10	11	12	13	14	15		17	18	19	20	21	22	23	24	25		27	28	29	30
			大善地法																			

	(31)	(32)	(33)	(34)	(35)	(36)	(37)	(38)	(39)	(40)	(41)	(42)	(43)	(44)	(45)	(46)	(47)	(48)	(49)	(50)	(51)	(52)
	随煩悩																					
	随煩悩							中随煩悩		大随煩悩								不定				
	悩	嫉	慳	誑	諂	憍	害	無慚	無愧	惛沈	掉挙	不信	懈怠	放逸	失念	散乱	不正知	悪作	睡眠	尋	伺	邪欲
	31	32	33	34	35	36	37	38	39	40	41	42	43	44	45	46	47	48	49	50	51	52
	31	32	33	34	35	36	37	38	39	40	41	42	43	44	45	46	47	48	49	50	51	
	31	32	33	34	35	36	37	38	39	40	41	42	43	44	45	46	47	48	49	50	51	52
	31	32	33	34	35	36	37	38	39	40	41	42	43	44	45	46	47	48	49	50	51	
	31	32	33	34	35	36	37	38	39	40	41	42	43	44	45	46	47	48	49	50	51	
	31	32	33	34	35	36	37	38	39	40	41	42	43	44	45	46	47	48	49	50	51	
	31	32	33	34	35	36	37	38	39	40	41	42	43	44				48	49	50	51	
	小煩悩地法							大不善地法		大煩悩地法								不定地法				

	五見					
(53) 邪勝解	(54) 薩迦耶見	(55) 邊執見	(56) 見取	(57) 戒禁取	(58) 邪見	計
53						(53)
						(51)
53	54	55	56	57	58	
	54	55	56	57	58	(55)
						(51)
	54	55	56	57	58	(54)
						(46)

第五項　瑜伽行派と有部とにおける心所法の關係

前節および本節の前諸項において、有部と瑜伽行派とにおける心所法の數およびその分類の變化發達を考察したのであるが、前にものべたように、有部の心所法説と瑜伽行派の心所法説との間には、きわめて深い關係があるのであるから、この機會に兩派の心所法説を比較して、その關係異同を考察しておきたいと思う。

倶舍宗の六類四十六法の心所と瑜伽行派の六類五十一法の心所とを比較して見るに、それは前項の比較表によって知られるように、まず有部の十大地法は瑜伽行派では五遍行・五別境の二類とされた。これは有部がすでに界身足論において、一切の心と常に必ず相應するものとして作意・觸・受・想・思・欲・勝解・念・三摩地・慧の十を大地法としたことに始まるのであるが、瑜伽行派はその影響をうけつつも有部と同一の立場をとらず、右の十心所の中で最初の五である作意・觸・受・想・思のみは、有部のようにこれを一切心に常に必ず相應するものとして遍行心所とし

たけれども、後半である欲・勝解・念・三摩地・慧の五法は必ずしも一切心と常に相應することがないとして、これを別境心所と名づけた。

何故に瑜伽行派が欲等の五法を別境心所としたかと云えば、それは兩派における心識説の相違にも基因している。即ち有部では表面識である前六識のみを立てるのに對して、瑜伽行派ではこの六識のほかに潛在的な第七・第八識を立て、この二識の機能性質は前六識と大いに異なるから、有部の前六識に妥當した心所説はそのまま瑜伽行派の七・八二識にはあてはまらないのである。このような心識説の相違以外にも、例えば阿頼耶識はその行相がきわめて微細な潛在識であるから、欲・勝解・念・定・慧等の別境心所は全くそれと相應しないとされる。また前六識自身についても兩派はその説を異にしている。即ち瑜伽行派によれば、別境心所は有部説のように前六識と常に必ず相應するものではなく、相應する場合としない場合とがあるとされる。例えば散亂の意識は三摩地と相應せずとされるのはそれである。如上の種々なる理由によって、欲等の五は瑜伽行派では別境心所とされて、前の遍行心所と區別された。

つぎに有部では、信・不放逸・輕安・捨・慚・愧・無貪・無瞋・不害・勤の十法が品類足論以來大善地法とされたのであるが、瑜伽行派でもそれをうけ、さらにこの十に無癡を加えた十一法をもって善心所とした。瑜伽行派が何故に無癡を加えたかと云えば、これも有部と瑜伽行派との教理の相違によるのであって、有部では有漏・無漏にわたる善淨の慧も、煩惱染汚の惡慧である五見も、また無覆無記の世俗慧も、すべてこれを十大地法中の慧の心所に包攝せるのであるが、瑜伽行派では一般の慧解作用としての慧を別境心所とする以外に、善淨の慧は無癡として善心所におき、染汚の慧は見として煩惱心所に別立しているのである。かく善淨の慧が別境の慧以外に別立されたために、善心所の中に有部の十大善地法のほかに無癡が加えられたものと思われる。

つぎに瑜伽行派の煩惱心所である貪・瞋・慢・無明・見・疑の六法についてであるが、この煩惱心所のみは心所法分類においては有部説の影響を全くうけずして、瑜伽行派で獨特に立てられたものである。もっともこの六法または見を開いて五見となした十法を根本煩惱とすることは有部の創唱にかかるものであるが、有部ではこれら六法の中、見は前述のようにこれを慧心所におさめているために、獨一の心所として立てず、無明は一切の煩惱と相應するために、これを大煩惱地法心所となし――ただし有部が一切煩惱と相應する大煩惱地法として立てている無明は、實は共無明・不共無明の二種無明中の共無明（相應無明）のみにすぎずして、不共無明は大煩惱地法中におさめられえないものであり、この點において有部が無明を大煩惱地法としたのは完全ではなかった――、その他の貪・瞋・慢・疑の四法は俱舍・順正理に至る一切の有部諸論書において、心所法分類に加えられなかった。僅かに俱舍論以後の世友および中國・日本の俱舍宗において、不定心所におさめられたのである。煩惱論としてはもっとも重要な根本煩惱が、有部ではこのように心所法分類中に加えられなかったのに反して、瑜伽行派では初めから右の六法を煩惱心所として立てたのであって、これは瑜伽行派の説が有部説よりもきわめて合理的であることを示すものである。

つぎに瑜伽行派の二十隨煩惱は成唯識論によれば、さらに小隨煩惱・中隨煩惱・大隨煩惱に區分されている。この中、忿・恨・覆・惱・嫉・慳・誑・諂・憍・害の十小隨煩惱は有部の十小煩惱地法心所をそのまま繼承したものであり、この十法の相應關係等も有部説と全同である。さらに無慚・無愧の中隨煩惱は有部の大不善地法心所を繼承したものであり、その相應關係等も兩者は全く同一である。

つぎに大隨煩惱である惛沈・掉擧・不信・懈怠・放逸・失念・心亂・不正知の八法は有部の界身足論乃至雜阿毘曇心論の十大煩惱地法である癡・放逸・懈怠・不信・掉擧・忘念・不正知・心亂・非理作意・邪勝解から癡・非理作

意・邪勝解の三を除き惛沈を加えたものであるから、大體はこの大煩惱地法說をうけたものであろう。ことにその相應關係は瑜伽行派の大隨煩惱地法とほとんど全同であるから、兩者の關係はきわめて深いと見なければならない。瑜伽行派が有部の十大煩惱地法心所から癡を除いたのは、癡はすでに煩惱心所におさめられているからであり、非理作意と邪勝解との二は作意・勝解の心所に含ませたためにこれを除去したものであろう。現に有部でも世親は俱舍論において、この二法を大煩惱地法から除去したのである。

　また有部の十大煩惱地法に存しない惛沈を大隨煩惱心所に加えたのは瑜伽行派の合理性を示すものである。有部では惛沈は大毘婆沙論が大不善地法および大有覆無記地法としてこれを說いた以外では、諸論書の心所法分類中には全く揭げられなかった。婆沙論が惛沈を大不善地法・大有覆無記地法の兩者におさめたのは、結局それが大煩惱地法であることを示すにほかならない。それにも拘らず、婆沙論は古來の說に從ってこれを大煩惱地法とはしなかった。この缺陷をおぎなうために、世親の俱舍論に至って惛沈が大煩惱地法におさめられた。これはおそらく瑜伽行派の心所說からの影響によるものではないかと思われる。

　最後に不定心所は瑜伽行派でも有部でも說くが、有部では世親の俱舍論で始めて說かれるのに對して、瑜伽行派では不定という名目こそ存しないけれども、その實質はすでに瑜伽師地論に見出されるのであるから(19)、おそらく瑜伽行派が最初に不定心所を立て、有部がこれにならったと見るべきであろう。そして瑜伽行派で惡作・睡眠・尋・伺の四法が不定心所とされるのをうけて、世親は俱舍論で心所法分類に對する附說的文句として「復有二此餘不定心所一、惡作・睡眠・尋・伺等法(20)」とのべ、「等」の字によって瑜伽行派の四法以外に別の不定心所もあることを示している。しかし世親自身はそれを明示しなかったので、その後の有部では種々の說が生じ、世友や中國・日本の俱舍宗はこれ

を貪・瞋・慢・疑の四であるとしたことはすでにのべた通りである。

このように有部と瑜伽行派との間には、他の教理一般についてと同様に、心所法説においてもきわめて密接な關係がある。その關係は多く瑜伽行派が有部説の影響をうけたものであるが、それも盲目的に有部説を模倣したものではなく、有部説を批判して理にかなうものはこれを採用し、合しないものはこれを改善したり、または全く新たに有部説と別のものを加えたりしたのである。瑜伽行派のこの努力は各時代を通じて行なわれ、その最初期に屬する瑜伽師地論などは同一問題についても、それが説かれている場所によって有部説をそのまま繼承した部分と、それを改變させた部分とがあって、相違矛盾した兩説を含んでいるほどである。かくて瑜伽行派の説が完成すると、今度は有部が瑜伽行派の影響をうけて、その説を改變整理するようになった。

(1) 瑜伽師地論卷一（大正三〇・二八〇b）
(2)(3) 同上卷三（大正三〇・二九一a）
(4) 同上卷五五（大正三〇・六〇一c）
(5) 同上（大正三〇・六〇二b）
(6) 同上（大正三〇・六〇三a）
(7) 同上（大正三〇・六〇四a）
(8) 同上卷五八（大正三〇・六二二b）
(9) 大乘阿毘達磨集論卷一（大正三一・六六三c以下）cf. V. V. Gokhale: Fragments from the Abhidharmasamuccaya of Asaṅga, JBRAS., N.S. Vol. 23, 1947, p. 15 ff.
(10) 顯揚聖敎論卷一（大正三一・四八一a）、大乘五蘊論（大正三一・八四八b以下）、大乘百法明門論（大正三一・八五五b以下）
(11) 大乘廣五蘊論（大正三一・八五一b以下）、成唯識論卷五（大正三一・二六c以下）

(12) 成唯識論卷六（大正三一・三三b）
(13) 大乘阿毘達磨雜集論卷一（大正三一・六九七a以下）
(14) 成唯識論卷六、卷七（大正三一・三三b、三五c）
(15) Triṁśikā p. 13.
(16) 轉識論（大正三一・六二b）
(17) 鈴木宗忠博士は世親の唯識三十頌には不定の語がなく、また世親著とされる大乘百法明門論はおそらく護法あたりの作と見らるべきであるから、瑜伽行派で不定心所が確立されたのは世親以後護法あたりであろうとされている（宗教研究新第八卷第四號）。西藏譯の大乘五蘊論には不定（aniyatā）の語は見えないが、惡作・睡眠・尋・伺の四法は異性（anyathātva）であるとして他と區別されている。この點からすれば、不定という語はあるいは世親以後護法迄の間に生じ、世親は不定の語を用いずして、顯揚論・五蘊論等で右の四法を別類として立てていたのかも知れない。
(18) 轉識論（大正三一・六二a以下）
(19) 瑜伽師地論卷三（大正三〇・二九一a）
(20) 俱舍論卷四（大正二九・二〇a）

第十二節　他部派における心所法の數およびその分類

（其四）成實論の心所法

前にも論じたように、經部・譬喩者の系統に屬する成實論は心心所の相應を許さず、また心所法を心のほかに別立せずして、これを否定するのである。故に成實論の心所法ということ自身がすでに不合理であるけれども、成實論自身においても、心の分位差別の意味で、受・想・思等を世俗に從ってかりに心所（心數）と呼んでいる。今ここで成

實論の心所法というのもこの意味のものである。

中國においては、南北朝から唐初にかけて成實論が盛んに研究され、成實宗なるものが生じ、毘曇教學において六類四十六法の心所法が説かれたのにならって、成實宗でも心所法説が發生したらしい。慧遠の大乘義章によれば(1)、成實論における心所法の數は不定であるが、根本的のものだけを數えれば三十六法であるとされ、この三十六法は通數（共一切心心所）・善數（善心所）・不善數（不善心所）・無記數（無記心所）の四類に區分されている。今、大乘義章所説によってこの四類三十六法を表示するならば、つぎの如くである。

(一) 通數 （1）思、（2）觸、（3）念、（4）欲、（5）喜、（6）信、（7）懃（精進）、（8）覺（尋）、（9）觀（伺）、（10）憶（作意）

(二) 善數 （1）定、（2）慧、（3）無貪、（4）無瞋、（5）無癡、（6）慚、（7）愧、（8）猗（輕安）、（9）捨、（10）不放逸

(三) 不善數 （1）邪見、（2）貪、（3）瞋、（4）癡、（5）慢、（6）疑、（7）無慚、（8）無愧、（9）猗（掉擧）、（10）悔（惡作）、（11）覆、（12）諂、（13）誑、（14）放逸

(四) 無記數 （1）想、（2）受

計 三十六法

右のほかにさらに重複を認めるならば、貪の中には（1）惡欲・（2）多欲・（3）無厭・（4）慳・（5）著・（6）現相・（7）擊切・（8）以利求利・（9）羅波那等があり、瞋の中には（1）恨・（2）憎・（3）嫉・（4）忿・（5）恚・（6）惱・（7）害・（8）迷悷・（9）專執・（10）不忍・（11）暴急・（12）不悦・（13）不調等があり、無明の中

には（1）闇・（2）鈍・（3）瞢・（4）騃・（5）迷・（6）妄・（7）愚・（8）拙・（9）睡（惛沈）・（10）眠（睡眠）・（11）單致利等があって、心所の數は無量であるとされる。

右の大乘義章の說は隋時代の成實宗一般の說であるか、あるいは慧遠一個の解釋であるかは不明であるが、これは普通日本に成實宗の心所說として傳えられているものとは多少異なっている。日本で成實宗の說とされているのは凝然の維摩經義疏菴羅記等に傳えられているものであって、それによれば、[2] 成實宗は色法十四、心王一、心所法四十九、不相應法十七、無爲法三の五位八十四法を立てたとされる。その中、心所法四十九の一々が何であるかについては傳えられていないが、一般に信ぜられる所によれば、それはかりに成實論自身の中から數え出すことのできる次の四十九法である。即ちこの四十九法を成實論所說の順序によって列擧するならば、（1）想（想陰品七七）、（2）受（受相品七八）、（3）思（思品八四）、（4）觸（觸品八五）、（5）念（念品八六）、（6）欲（欲品八七）、（7）喜（喜品八八）、（8）信（信品八九）、（9）勤（勤品九〇）、（10）憶＝作意（憶品九一）、（11）覺＝尋、（12）觀＝伺（覺觀品九二）、（13）不放逸、（14）不貪、（15）不瞋、（16）不癡、（17）猗＝輕安、（18）捨（以上六法は餘心數品九三）、（19）貪（貪相品一二二）、（20）瞋恚（瞋恚品一二六）、（21）無明（無明品一二七）、（22）憍慢＝慢（憍慢品一二八）、（23）疑（疑品一二九）、（24）身見（身見品一三〇）、（25）邊見（邊見品一三一）、（26）邪見（邪見品一三二）、（27）見取、（28）戒取（以上二法は二取品一三三）、（29）睡＝惛沈、（30）眠＝睡眠、（31）掉＝掉擧、（32）悔＝惡作、（33）諂、（34）誑、（35）無慚、（36）無愧、（37）放逸、（38）詐、（39）羅波那、（40）現相、（41）儆切、（42）以利求利、（43）單致利、（44）不喜、（45）頻申、（46）食不調、（47）退心、（48）不敬肅、（49）樂惡友（以上二十一法は隨煩惱品一三四）であろうと思われる。その中、想から捨に至る最初の十八法は無記または善の心所であり、つぎの貪か

ら戒取に至る十法は根本煩惱であり、最後の二十一法は隨煩惱である。

以上四十九法中で有部や瑜伽行派の心所中に存しないものには、詐（kuhanā）・羅波那（lapanā）・現相（naimittikatā）・傲切（naiṣpeśikatā）・以利求利（lābhena lābhaniścikīrṣā）・單致利（tandrī）・不喜（arati）・頻申（vijṛmbhikā）・食不調（bhakte asamatā）・退心（cetaso līnatva）・不敬肅（daurvacasya）・樂惡友（pāpamitratā）の十二法がある。これら諸法は多く尼柯耶・阿含の中に見ゆるものであり、また諸部派の初期阿毘達磨の煩惱論中にも存するものである。例えば右の十二法はパーリの分別論中の雜事分別（Khuddakavatthu-vibhaṅga）の中に kuhanā, lapanā, nemittikatā, nippesikatā, lābhena lābhaṁ jigiṁsanatā, tandī, arati, vijambhikā, bhattasammada, cetaso līnatta, dovacassatā, pāpamittatā とあるものに、[3] その順序通りに相當し、また有部の法蘊足論の雜事品にもこの十二法は詭詐・矯妄・現相・以利求利・嘗憒・不樂・頻申欠呿・食不調性・心味劣性・不恭敬・樂惡友として説かれ、[4] さらに舍利弗阿毘曇論にも十二法中の幾法かが説かれている。[5] かくこれら十二法は諸部派において煩惱雜事として説かれるけれども、それらは心所法としては數えられなかった。ただ前にものべたように、稱友倶舍釋において不樂・頻申・嘗憒・食不平等性の四を不定心所中におさめた。

要するに凝然によって傳えられている成實宗の四十九心所なるものは、成實論所載の心所法と見らるべき一切法を網羅したものであって、成實論自身でそれらが心所として數えられているものではないから、これを他部派の心所と比較することもあまり意味のないことであるけれども、今は一應他派の説と比較して考察したのである。

（1）大乘義章卷二（大正四四・四九三a以下）
（2）維摩經義疏菴羅記卷一八（大日本佛敎全書五・二五八頁上）

（3）Vibh. p. 345.
（4）法蘊足論卷九（大正二六・四九四c以下）
（5）舍利弗阿毘曇論卷一八（大正二八・六四六a以下）本書ではきわめて多くの煩惱が揭げられ、その譯語も舊いため、確然としないが、例えば諛諂、邪敬、現相求利、依使欸索、以利求利、我勝嗜味……沈沒心悲……不受欶、近惡知識、等は十二法のあるものに相當するようである。

第十三節　他部派における心所法の數およびその分類
(其五) 正法念處經・大集經の心所法

以上の四節をもって部派としての心所法の名目およびその分類等について一應考察をおわったのであるが、その他にもなお斷片的に心所法を說いている文獻が見出される。それは㈠正法念處經と㈡大集經とである。故に以下この二書に現われている心所法を眺めて見たい。

第一項　正法念處經の心所法

正法念處經は何部派の經典であるか不明である。慧沼の成唯識論了義燈によれば、正法念處經は正量部義を說くとされている。(1) いかなる根據から了義燈によって本經が正量部のものとされたかは不明であるが、他の文獻中に正量部說として傳えられているものと本經の說とを比較して見るに、兩者が一致しない場合が發見される。例えば正法念處經では後にのべるように、有部と同樣に十大善地法を說くのであるが、成唯識論述記によれば、正量部はこの十大善

地法に無癡・欣・厭の三法を加えた十三法をもって善心所とするとされている。[2] また同じく成唯識論述記には正量部は三無爲には體性がないと主張するとされているが、[3] 正法念處經では三無爲をもって法入所攝の常恒不變のものとしている。[4] このような點から見れば、慧沼の云うように、正法念處經がはたして正量部義をのべているかは疑わしい。しかし正量部説もそれが行われた時代により地方によって、必ずしも一様ではないと思われるから、了義燈の説を無下に否定し去ることもできないかも知れない。要するに正法念處經の所屬部派については、今後研究さるべきである。*

本經の心所法はその卷三三に説かれており、そこには十大地法・十煩惱大地法・十染地法・十善大地法の四類四十法が掲げられている。[5] 今それを表示するならば、つぎの如くである。

(一) 十大地法 (1)受、(2)想、(3)思、(4)觸、(5)作意、(6)欲、(7)解脱(勝解)、(8)念、(9)三昧、(10)慧

(二) 十煩惱大地法 (1)不信、(2)懈怠、(3)不念(忘念)、(4)亂心、(5)愚癡(不正知)、(6)不善觀(非理作意)、(7)邪見(邪勝解?)、(8)不調伏心(掉擧)、(9)無明、(10)放逸

(三) 十染地法 (1)瞋(忿)、(2)恨、(3)不悔(覆)、(4)堅(惱)、(5)幻(誑)、(6)諂曲(諂)、(7)嫉妬(嫉)、(8)慳、(9)憍慢、(10)大慢

(四) 十善大地法 (1)不貪、(2)不癡(不瞋?)、(3)慚、(4)愧、(5)信、(6)調伏(輕安)、(7)不放逸、(8)精進、(9)捨、(10)不侵惱(不害)

右の四類四十法は有部の品類足論・大毘婆沙論・雜阿毘曇心論の十大地法・十大煩惱地法・十小煩惱地法・十大善地法の四類四十法に相當するものであって、その内容もほとんど右の諸論書のものと同一である。ただ十煩惱大地法

中の邪見と、十染地法中の憍慢・大慢の二と、十善大地法中の不癡との四法が異なっているようである。
　まず煩惱大地法中の邪見は、有部說から見れば邪勝解でなければならない。本經の邪見は普通の邪見の意味であるか邪解脫の異譯であるかというに、おそらく邪解脫の異譯のようである。何となれば、正法念處經における邪見の定義說明を見るに

　云何邪見、取二顚倒法一、堅著不レ捨、故名二邪見一(6)

とある。この說明は雜阿毘曇心論の邪解脫（邪勝解）の定義である「顚倒解名二邪解脫一(7)」に幾分の類似點があり、さらに阿毘曇甘露味論の邪解脫の定義である

　云何邪解脫、不レ捨二顚倒一(8)

にきわめて近いからである。故に正法念處經の邪見は邪勝解の異譯と見て差支えないであろう。あるいは元來は邪解と譯されていたものが筆寫の際に邪見と誤り傳えられたものかも知れない。
　つぎに十染地法中の憍慢・大慢の二法であるが、これは有部の十小煩惱地法では普通には憍・害とされているのである。正法念處經ではこの憍慢・大慢に對する定義說明がなされていないから、それがはたして憍・害の異譯であるかどうかを判定することができない。しかし憍慢・大慢はおそらく māna, atimāna の譯であって憍（mada）・害（vihiṁsā）の譯でないことは、前にも少しふれておいたように、妙音の阿毘曇甘露味論との比較によって知られる。阿毘曇甘露味論ではこの二法にあたるものを、一般の有部說とは異なって慢・大慢としており、その定義によるかぎり、決して憍・害ではないのである。して見ると今この正法念處經の憍慢・大慢は、おそらく阿毘曇甘露味論の慢・大慢と一致するものである。

右の慢・大慢が正法念處經と阿毘曇甘露味論との二書において全く一致し、他の諸論書とは異なっていることに關連して、この兩書には何か特別に深い關係があるのではないかと思われる。前に掲げた兩書における邪見（邪解）と邪解脱との定義の類似もその一例であるが、その他にもこの兩書のみがとくに類似している點が少からず見出されるのである。今その二、三を指摘するならば、つぎの如くである。

㈠ 兩書はともに心所法として十大地法・十大煩惱地法・十小煩惱地法・十大善地法の四類四十法のみをあげ、その四類列擧の順序も他の有部論書と異なって、この兩書のみが一致し、また各類下の心所法列擧の順序も兩者は割合に類似または合致しており、他の有部論書のものとは異なっている。

㈡ 兩者は四十心所の一々に對してほとんど類似の定義説明をほどこしている。有部の他の論書では、品類足論・大毘婆沙論にはその定義説明がなく、雜阿毘曇心論には定義があるけれども、それはこの兩書のものと大いに異なっている。

㈢ その他この兩書には他の有部論書に見られない同一の説を有している。例えば十小煩惱地法の總括的説明を見るに、正法念處經には

是名二三界染地之法一、分別則有二三界所攝一、瞋・恨〔不悔・堅〕・慳・妬・幻欲界所繫、諂曲一法遍二於欲界及梵天一、憍慢・大慢遍二於三界一(9)

とあり、阿毘曇甘露味論には

此十煩惱地意識相應非二五識一、故言レ小也、於レ中七煩惱欲界繫、伶耻（諂）欲界及梵天、慢・大慢三界繫(10)

とあって、兩者では十小煩惱地法中の七法は欲界繫、諂は欲界および初禪、慢・大慢は三界繫という共通した説を掲

げている。ところが大毘婆沙論のこれに關する説明を見ると

若法少分染汚心中可レ得名二小煩惱地法一、謂忿等七唯不善、諂・誑・憍或不善或無記、又忿等七唯欲界繫、諂・誑欲界・初靜慮繫、憍三界繫[11]

とあって、ここでは忿等の七法を欲界繫とする點は前の兩書と同一であるけれども、諂・誑の二法を欲界および初禪にあるとし、憍を三界繫となす點は前の兩者の説と異なっているのである。教理的に云えば婆沙論の説が有部一般の説であり、兩書の説は有部の正統説ではない。

以上のほかにも正法念處經と阿毘曇甘露味論との兩書にのみとくに類似する點が多いことから考察すれば[12]、この兩書には何か特別な深い關係があるのではないかと思われるけれども、兩書の全體的立場については今は問題外であるから、これに論及しないことにする。ただ心所法のみについて云えば、正法念處經の心所法は確かに有部的であり、とくに妙音の阿毘曇甘露味論の影響の下に説かれたものであることだけは斷言できると思う――妙音が正法念處經から彼の心所法説を取り來ったと解するよりも、むしろ正法念處經が阿毘曇甘露味論の説を採用したと解する方が穩當であろう――。

第二項　大集經の心所法

大集經は大乘に屬することは當然であるが、その巻二二に心所法が掲げられている。それによれば、非想非非想處に十法ありとして受・想・行（思）・觸・思惟（作意）・欲・解（勝解）・念・定・慧の十大地法にあたるものを掲げている[13]。かく單に十大地法のみが掲げられているにすぎないのであるから、大集經の作者にそれ以外のいかなる心所

法説があったかは全く不明であるけれども、十大地法が説かれている點からすれば、これは明らかに有部的であり、有部の影響の下に説かれたものであると考えられる。

元來有部が行なわれていた範圍は玄奘の西域記によるも、義淨の南海寄歸傳によるも、きわめて廣い地域にわたっているから、有部は印度・西域等の廣い範圍に相當長年月の間、隆盛をきわめていたことが知られる。從って他の大小乘の教學に對する有部の影響もまた大であったと想像され、この點は北方に傳わった現在の大小乘の諸經論に有部説がきわめて多く存することからも推知されうる。今の大集經における十大地法の如きも、その例であろう。この十大地法説が有部から始まったものに相違ないことは、その説がすでに界身足論に現われていることから知られうる。故にもし餘他の部派が十大地法を説いているとすれば、それは必ず有部の影響によるものであると見て差支えないであろう。しかし、現存文獻に徴するかぎり、明らかに部派名の知られている有部以外の部派で十大地法を説いたものはないようである。順正理論巻一一によるに

於二心所中一、與二多諍論一、或説二唯有三大地法一、或説レ有レ四、或説レ有レ十、或説二十四一。(14)

とあって、大地法を説くものに、三大地法説・四大地法説・十大地法説・十四大地法説等があったようであるが、現在知られている所では、前にものべたようであるが、後世の經部では三大地法説や五大地法説を唱える者があり、瑜伽行派も五大地法説（五遍行説）を採用し、また舍利弗毘曇も五大地法説となり、パーリ佛教は七大地法説（七共一切心心所説）を唱え、有部が十大地法説である。この點から見て、大集經の十大地法は有部説または有部的の説であると見てよいであろう。

（1） 成唯識論了義燈巻五本（大正四三・七五三b）會云正法念正量部義。

（2）成唯識論述記卷六本（大正四三・四三三c）
（3）同上卷二末（大正四三・二九二a）
（4）正法念處經卷四（大正一七・二一a）
＊拙稿「正法念處經について」（印度學佛敎學研究一二ノ一）參照。
（5）正法念處經卷三三（大正一七・一九二a以下）
（6）同上（大正一七・一九二b）
（7）雜阿毘曇心論卷二（大正二八・八八一b）
（8）阿毘曇甘露味論卷上（大正二八・九七〇b）
（9）正法念處經卷三三（大正一七・一九三b）
（10）阿毘曇甘露味論卷上（大正二八・九七〇c）
（11）大毘婆沙論卷四二（大正二七・二二〇b）
（12）その他にも例えば正法念處經卷一（大正一七・二b以下）における十不善業の定義は阿毘曇甘露味論卷上（大正二八・九六六b）の十不善の定義說明に酷似している。試みに十不善中の第十邪見の說に關する兩文を列擧すれば、つぎの如くである。

正法念處經

若生㆓邪見㆒、生㆓顚倒見㆒、是邪見業、彼有㆓二種㆒、謂失・不信、云何不信、彼人心謂無㆑施無㆑祀無㆑齋無㆑會、無㆑有㆓善業㆒、無㆓不善業㆒、無㆓業果報㆒、廣則無量、云何爲㆑失、彼人心謂一切苦樂皆是天作、非㆓業果報㆒、如㆑是二種名爲㆓邪見㆒。

阿毘曇甘露味論

惡邪有㆓二種㆒、實有物而言㆑無、顚倒見聞、云何實有物而言㆑無、無㆑罪無㆓福報㆒、無㆓今世後世㆒、無㆓父母㆒無㆓佛辟支佛阿羅漢除得道等㆒、如㆑是實有而言㆑無、云何顚倒見聞、善惡天作、非㆓行報果㆒、如㆑是惡邪。

（13）大集經卷二二（大正一三・一六一b以下）
（14）順正理論卷一一（大正二九・三九五a）

第十四節　他部派の心所法の數およびその分類とパーリ佛敎のそれとの比較

第一項　諸部派の心所法の比較表

以上の數節をもって、現存文獻によって知られうる心所法説の種々相を眺めおわったが、それら諸説の關係異同を結論的にのべるならば、つぎの如くである。卽ち㈠解脱道論の心所説はパーリ佛敎の心所説と關係があるに相違なく、ことに解脱道論の原本にはパーリ佛敎のものとほとんど同一の心所説がのべられていたものと想像される。つぎに㈡舍利弗阿毘曇論の心所説はパーリ佛敎のそれとも、有部の心所説とも異なったものであって、現在知られている他部派の心所説のいかなるものとも直接に關係しないものである。㈢有部・瑜伽行派・成實論・正法念處經・大集經等の心所は相互に關係影響を有し、その源泉は有部の心所説である。そしてパーリ佛敎の心所説と有部系の心所説とは直接にはなんらの關係をも有しないものである。

右の結論はそれらの部派の心所論のみでなく、その他の敎理一般をも考慮して得られた結果であるが、本節では諸部派間の心所法論の異同をさらに詳細に考察して、右の結論を實證して見たいと思う。

まず準備として、パーリの五十二心所法と大毘婆沙論・倶舍宗・瑜伽師地論・大乘阿毘達磨集論・顯揚聖敎論・成實論・舍利弗阿毘曇論における心所法とを比較表示することにしたい。有部と瑜伽行派とには、心所を説いた多くの

論書があるけれども、つぎの比較表には、有部では大毘婆沙論と倶舍宗との二者を、瑜伽行派では瑜伽師地論・大乘阿毘達磨集論・顯揚聖教論の三者をえらんだのは、有部で云えば大毘婆沙論には有部の一切の心所法がほとんど網羅され、倶舍宗の四十六心所は中國・日本の有部の心所説の決定的なものであるから、有部の心所法の代表としてはこの二者で十分であると考えられ、また瑜伽行派では、彌勒・無著の述作と世親以後のものとでは心所説がそれぞれ多少相違するから、瑜伽論・集論・顯揚論の三者の説をあげる必要があるからである。ただし瑜伽論の心所法は巻一にのべられている五十三法のみを掲げた。今これらの心所説を比較表示すれば、つぎの如くである。なお左の表中、婆沙論の欄に（　）をもって示しているのは、婆沙論の心所法分類以外に散説されているものである。

パーリ	婆沙論	倶舍宗	瑜伽論	集論	顯揚論	成實論	舍利弗毘曇
(1)觸	觸	觸	觸	觸	觸	觸	觸
(2)受	受	受	受	受	受	受	受
(3)想	想	想	想	想	想	想	想
(4)思	思	思	思	思	思	思	思
(5)心一境性	三摩地	三摩地	三摩地	三摩地	定		定
(6)命根							
(7)作意	作意	作意	作意	作意	作意	憶	思惟
(8)尋	(尋)	尋	尋	尋	尋	覺	覺
(9)伺	(伺)	伺	伺	伺	伺	觀	觀
(10)勝解	勝解	勝解	勝解	勝解	勝解		解脱
(11)精進	勤	勤	精進	勤	精進	勤	心進
(12)喜						喜	喜
(13)欲	欲	欲	欲	欲	欲	欲	欲

(14) 癡	無明	癡	無明	無明	無明	無明	無明
(15) 無慚	無慚	無慚	無慚	無慚	無慚	無慚	
(16) 無愧	無愧	無愧	無愧	無愧	無愧	無愧	
(17) 掉擧	掉擧	掉擧	掉擧	掉擧	掉擧	掉	掉
(18) 貪	（貪）	貪	貪	貪	貪	貪	愛
(19) 見			見		見		見
(20) 慢	（慢）	慢	慢	慢	慢	憍慢	憍慢
(21) 瞋	（瞋）	瞋	瞋	瞋	瞋	瞋恚	瞋恚
(22) 嫉	嫉	嫉	嫉	嫉	嫉		嫉妬
(23) 慳	慳	慳	慳	慳	慳		慳惜
(24) 惡作	（惡作）	惡作	惡作	惡作	惡作	悔	悔
(25) 惛沈	惛沈	惛沈	惛沈	惛沈	惛沈	睡	
(26) 睡眠	（睡眠）	睡眠	睡眠	睡眠	睡眠	眠	
(27) 疑	（疑）	疑	疑	疑	疑	疑	疑
(28) 信	信	信	信	信	信	信	信
(29) 念	念	念	念	念	念	念	念
(30) 慚	慚	慚	慚	慚	慚		
(31) 愧	愧	愧	愧	愧	愧		
(32) 無貪	無貪	無貪	無貪	無貪	無貪	不貪	無貪
(33) 無瞋	無瞋	無瞋	無瞋	無瞋	無瞋	不瞋	無恚
(34) 中捨	捨	捨	捨	捨	捨	捨	心捨
(35) 身輕安 (36) 心輕安	輕安	輕安	輕安	輕安	輕安	猗	心除
(37) 身輕快性							

(38) 心輕快性							
(39) 身柔軟性							
(40) 心柔軟性							
(41) 身適業性							
(42) 心適業性							
(43) 身練達性							
(44) 心練達性							
(45) 身端直性							
(46) 心端直性							
(47) 正語							
(48) 正業							
(49) 正命							
(50) 悲							
(51) 喜	(欣)						
(52) 慧根	慧	慧	慧	慧	慧		慧
(53)	不害	不害	不害	不害	不害		
(54)	不放逸	不放逸	不放逸	不放逸	不放逸	不放逸	不放逸
(55)	放逸	放逸	放逸	放逸	放逸	放逸	
(56)	懈怠	懈怠	懈怠	懈怠	懈怠		
(57)	不信	不信	不信	不信	不信		
(58)	忘念		忘念	忘念	失念		
(59)	不正知		不正知	不正知	不正知		
(60)	心亂		散亂	散亂	心亂		
(61)	非理作意						

(62)	邪勝解		邪勝解				
(63)	忿	忿	忿	忿	忿		不悔
(64)	覆	覆	覆	覆	覆		
(65)	惱	惱	惱	惱	惱		
(66)	害	害	害	害	害		
(67)	恨	恨	恨	恨	恨		
(68)	諂	諂	諂	諂	諂	諂	
(69)	誑	誑	誑	誑	誑	誑	
(70)	憍	憍	憍	憍	憍		
(71)	(厭)						
(72)	(怖)						怖
(73)	(薩迦耶見)			薩迦耶見		身見	
(74)	(邊執見)			邊執見		邊見	
(75)	(邪見)			邪見		邪見	
(76)	(見取)			見取		見取	(見使)
(77)	(戒禁取)			戒禁取		戒取	(戒道使)
(78)			無癡	無癡	無癡		無癡
(79)			邪欲				
(80)						詐	
(81)						羅波那	
(82)						現相	
(83)						憿切	
(84)						以利求利	
(85)						單致利	

(86)							不喜	
(87)							頻申	
(88)							食不調	
(89)							退心	
(90)							不敬肅	
(91)							樂惡友	
	五十二法	四十三法（五十九法）	四十六法	五十三法	五十五法	五十一法	四十九法	三十三法（三十五法）

以上諸部派の心所説の中、有部諸論相互の心所法關係は第十節において、瑜伽行派の諸論相互および瑜伽行派と有部との心所關係は第十一節においてすでにのべた所であるから重ねて説かない。また舍利弗阿毘曇論とパーリ佛教との心所法の異同もすでに第九節において比較したし、成實論における詐以下の特別な心所についても第十二節ですでに論じた。故に今は

(一)パーリ佛教の心所法中に存して他の諸部派の心所法中に全くまたはほとんど説かれないもの

(二)有部・瑜伽行派系の心所法中に存してパーリ佛教の心所法中に存しないもの

を主として考察することにしたい。

第二項　パーリ佛教で特徴ある心所法

右の比較表によって明らかなように、パーリ佛教だけにしか説かれない心所法には

（1）命根、（2）身輕快性、（3）心輕快性、（4）身柔軟性、（5）心柔軟性、（6）身適業性、（7）心適業性、（8）身練達性、（9）心練達性、（10）身端直性、（11）心端直性、（12）正語、（13）正業、（14）正命、（15）悲

の十五があり、またパーリ佛教の心所法で他部派にあまり説かれないものに

（1）喜（pīti）、（2）身輕安、（3）心輕安、（4）喜（muditā）

の四があり、都合十九法がパーリ佛教で特徴ある心所法であるから、以下この十九法は他部派ではいかにされているかを順次に眺めて見たい。

〔（1）命根〕まず命根について考察するに、他部派では多く命根を心不相應行に入れるのである。心不相應行とは心と相應しない行蘊であるとされるが、パーリ佛教では、行蘊はすべて心相應であるとして、不相應行を説かない。パーリ佛教以外の多くの部派では行蘊を心相應行と心不相應行とに二分するのである。例えば舍利弗阿毘曇論では行陰（行蘊）を定義説明して

行陰是名一二分、或心相應或非心相應、云何行陰心相應、行陰若心數思乃至煩惱使、是名二行陰心相應一、云何行陰非心相應、行蘊若非二心數一生乃至滅盡定、是名二行陰非心相應一(1)

とし、行蘊に心相應行陰と非心相應行陰とがあることを示しているが、その非心相應行陰の内容は右の説明では「生乃至滅盡定」とされているから不明である。しかしこれは本論の他の場所で

生・老・死・命・結・無想定・得果・滅盡定(2)

とされているものの略説である。そして右の文中に命の語があるから、舍利弗阿毘曇論は命根を心不相應行と見なしていることが知られる。

つぎに有部についてこれを見るに、有部ではすでに法蘊足論において、

云何行蘊、謂行蘊有二二種一、一心相應行蘊、二心不相應行蘊、云何心相應行蘊、謂思觸作意廣說乃至諸所有智見現觀、復有二所

餘如㆑是類法與㆑心相應㆒、是名㆓心相應行蘊㆒、云何心不相應行蘊、謂得無想定廣說乃至文身、復有㆔所餘如㆑是類法不㆓與㆑心相應㆒、是名㆓心不相應行蘊㆒(3)

として行蘊が心相應と心不相應とに二分され、心不相應行蘊の内容は「得無想定廣說乃至文身」と略說されているが、その詳細は他處に

得・無想定・滅定・無想事・命根・衆同分・住得・事得・處得・生・老・住・無常・名身・句身・文身(4)

とされているのである。そして右の文中には命根の語がのべられているから、有部においても、命根は六足論の最初から心不相應行とされていることが知られる。

多くの點において有部說に反對した經部系の成實論も、行陰論の中に不相應行品なるものを設け、その中に

心不相應行、謂得・不得・無想定・滅盡定・無想處・命根・生・滅・住・異・老死・名衆・句衆・字衆・凡夫法等(5)

としているから、成實論でも心不相應行蘊を認めて、命根をその中に含めていることが知られる。ただ經部系では心不相應行を、有部のように實有實體とは認めずして、假法となす點が有部と成實論との相違である。

また瑜伽行派においても、行蘊を心相應・心不相應の二とし、命根を心不相應行に含めることは有部等と同様である。例えば無著の大乘阿毘達磨集論に

云何建㆓立行蘊㆒……此思除㆓受及想㆒、與㆓餘心所法心不相應行㆒、總名㆓行蘊㆒(6)

何等名爲㆓心不相應行㆒、謂得・無想定・滅盡定・無想異熟・命根・衆同分・生・老・住・無常・名身・句身・文身・異生性・流轉・定異・相應・勢速・次第・時・方・數・和合等(7)

とされているのはそれである。そして瑜伽行派でも成實論のように、心不相應行をもって假法とするのである。

さらに論事八ノ一〇には、命根をもって非色・非心・非心所の行蘊であるとする主張があり、これは註釋書によれば東山部および正量部の說であるとされている。[8] 故に東山部や正量部もまた命根を心不相應行蘊であると主張したことが知られる。

このように、命根に對する解釋には多少の相違があるとしても、パーリ佛教以外の多くの部派は、みな心不相應行蘊を說き、命根を心不相應行に含めたのである。これに對してパーリ佛教のみは心不相應行なるものを說かない。從って命根はパーリ佛教では心不相應行以外のものである。それではパーリ佛教では命根は何に含められるかと云うに、パーリ佛教によれば、命根には色命根・非色命根の二があって、前者は色法に含められるとなし、後者は行蘊におさめられて、これを心所法であると見なすのである。例えば分別論に

命根とは云何。二種の命根あり。〔謂く〕色の命根あり、非色の命根あり。[9]

とされているのがそれであって、他の多くの部派が命根は身心の兩者を持續せしめる勢力であるから、色でも心心所でもなく、それら以外の勢力としての心不相應行であるとしているのに對して、パーリ佛教では身體を持續せしめるものは色の命根であって、これは色法に屬し、心心所を持續せしめるものは非色の命根であって、これは心所法に屬するとしたのである。この非色の命根が今ここで問題としている心所法としてのパーリ佛教の命根であって、命根を心所法とするのはパーリ佛教獨特の說であると云ってよい。

〔(2) 身輕快性、(3) 心輕快性、(4) 身柔軟性、(5) 心柔軟性、(6) 身適業性、(7) 心適業性、(8) 身練達性、(9) 心練達性、(10) 身端直性、(11) 心端直性〕 身輕快性等の十法も他部派の心所中に全く存しないものである。元來諸部派で心所法として施設されているものは、その名稱はほとんど尼柯耶・阿含に見出されるのであるが、

この身輕快性等の十法は尼柯耶・阿含の中には見あたらないものであるから、尼柯耶・阿含以後のものと見てよいと思う。しかしこれら身輕快性等の名稱はパーリ文獻のみにしか見出されないかというに、他部派の論書の中にもやはり存するものであり、ただそれらが心所法とされていないだけである。例えば法蘊足論や舍利弗阿毘曇論等の中には、禪定等に關係あるものとして、これら諸法の名稱および後に說くような身輕安・心輕安等の語が見えている。

今これを法蘊足論について見るに、その卷第七において初禪・第二禪における樂の說明として

云何樂、謂離二欲惡不善法一者、已斷二身重性・心重性・身不堪任性・心不堪任性一、所レ得身滑性・心滑性・身軟性・心軟性・身堪任性・心堪任性・身離蓋性・心離蓋性・身輕安性・心輕安性・身無燋惱性・心無燋惱性・身調柔性・心調柔性、總名爲レ樂(10)

とのべられ、また同じく第三禪・第四禪における捨の說明として

云何捨、謂離レ喜時、心平等性・心正直性・心無警覺・寂靜住性、總名爲レ捨(11)

とされている。

つぎに舍利弗阿毘曇論には、身をもって心を寂靜ならしめ、または心をもって身を寂靜ならしむる際に、五蘊觀や十二因緣觀を修する禪定の狀態として

云何比丘以レ身定レ心、若比丘思二惟身無常一知二無常一解二無常一受二無常一、如レ是不放逸觀、得二定・心住・正住・身樂・身調・身輕・身軟・身除一、是名二以レ身定一レ心……(12)

云何比丘以レ心定レ身、如下比丘思二惟心無常一知二心無常一解二心無常一受中心無常上、如レ是不放逸觀、得二定・心住・正住一、得二心樂・心調・心輕・心軟・心除一、是名二以レ心定一レ身……(13)

と說かれており、また同じく七覺支中の輕安覺支（除覺）を說明して

云何除覺、學人離二結使一乃至得二阿羅漢果一、若實人若趣、若身樂・心樂・身柔・心柔・身輕・心輕・身軟・心軟・身除・心除[14]

とされている。

右の法蘊足論および舍利弗阿毘曇論の文中において、身滑性・心滑性および身輕・心輕とされているのはパーリの身輕快性 (kāyalahutā)・心輕快性 (cittalahutā) にあたると思われ、身軟性・心軟性および身軟・心軟はパーリの身柔軟性 (kāyamudutā)・心柔軟性 (cittamudutā) にあたると思われ、身堪任性・心堪任性および身調・心調はパーリの身適業性 (kāyakammaññatā)・心適業性 (cittakammaññatā) にあたると思われ、身調柔性・心調柔性はパーリの身練達性 (kāyapāguññatā)・心練達性 (cittapāguññatā) にあたるのではないかと思われる。また心正直性はパーリの心端直性 (cittaujukatā) にあたると思われ、身輕安性・心輕安性および身除・心除はパーリの身輕安 (kāyapassaddhi)・心輕安 (cittapassaddhi) にあたるものである。このように餘部派でもパーリの身輕快性等にあたるべき諸法を説いているけれども、それらは心所法中には數えられていない。

有部や舍利弗阿毘曇論が身輕快性等の十法を何故に心所法としなかったかと云えば、これら十法は尼柯耶・阿含に説かれていなかったものであるのみでなく、右の引用文によって明らかなように、これらは樂や捨の内容であるとか、種々の禪定や輕安覺支のようなものの内容であるとかされているから、受とか輕安とかいう心所の一部分と見なされたために、獨立の心所とは認められなかったものと思われる。その他、舍利弗阿毘曇論では、身調・身輕・身軟・身除等のような、身の字を附した諸法は心に關係するものとは見ずして、身に關係する色法と見たらしい。これは舍利弗毘曇が他の場所で、身除を法處所攝の色であるとしている點から推知しえられる。[15] このようにして、パーリ佛教で心所法とされていた身輕快性等の十法は、他部派ではこれを獨立の心所法としなかったり、またはその中のあるもの

は色法とされたりしているのである。

〔(12) 正語、(13) 正業、(14) 正命〕 パーリ佛教獨特の心所法には、さらに正語・正業・正命の三法がある。現在知られている限りにおいて、パーリ佛教以外では、この正語・正業・正命をもって心所法と見なす部派や論書は一つもないようである。それでは他部派ではこの三法はいかに解されているかというに、多くはこれを戒律儀となし、法處所攝の色法としている。例えば有部ではすでに集異門足論や法蘊足論において、この正語・正業・正命を律儀とし無表業として説いている。即ち集異門足論では無學の正語を定義説明して

> 云何無學正語、答諸聖弟子於㆑苦思㆓惟苦㆒於㆑集思㆓惟集㆒於㆑滅思㆓惟滅㆒於㆑道思㆓惟道㆒、無學作意相應簡擇力故除㆓趣邪命語四惡行㆒、於㆓餘語惡行㆒所㆑得無學遠離・勝遠離・近遠離・極遠離・寂靜律儀・無作・無造・棄捨・防護・不行・不犯・船筏・橋梁・堤塘・牆塹、於㆑所㆓制約㆒不踰・不踰性・不越・不越性・無表語業、是名㆓無學正語㆒[16]

とのべられ、また法蘊足論でも正語について

> 云何正語、謂聖弟子於㆑苦思㆓惟苦㆒乃至於㆑道思㆓惟道㆒、無漏作意相應思擇力故除㆓趣邪命語四惡行㆒、於㆓餘語惡行㆒所㆑得無漏遠離・勝遠離・極遠離・寂靜律儀・無作・無造・棄捨・防護・船筏・橋梁・堤塘・牆塹、於㆑所㆓制約㆒不踰・不踰性・不越・不越性・無表語業、是名㆓正語㆒[17]

と説かれている。正業・正命についても、同様にそれらが無表身業・無表身語業であることがのべられている。右の説明では、正語等が無表業であることは説かれているが、それが法處所攝の色法であることは説かれていない。しかし有部の教理によれば、無表(avijñapti)は法處所攝の色法である。この點が明瞭に説かれているのは、後の品類足論に

色云何、謂諸所有色一切四大種及四大所造色……及無表色[18]

無表色云何、謂法處所攝色[19]

等とあるのが最初のもののようであって、法蘊足論では色蘊の説明中[20]にも、法處の説明中[21]にも、いまだ無表色の語が見えていない。故に集異門足論や法蘊足論の時代には、有部では正語・正業・正命等は單に無表業とされていたのみで、それが色法として明らかに意識されていたかどうか不明である。しかし法處所攝の色の思想はすでに集異門足論に見えている。卽ち同論の三色處の説明に

三色處者、謂有三處攝一切色、何等爲三、一者有色有見有對、二者有色無見有對、三者有色無見無對、云何有見有對色、答一處（色處）、云何無見有對色、答九處（眼處・耳處・鼻處・舌處・身處・聲處・香處・味處・觸處）、云何無見無對色、答一處（法處）少分[22]

とあって、色法に有見有對・無見有對・無見無對の三種を認め、その中の無見無對色が法處所攝の色とされている。そして有部説によれば法處所攝の色は無表色以外にはないから、この點から見れば集異門足論や法蘊足論の時代にも無表が法處所攝の色であるとされていたことが推測され、從って正語・正業・正命の三法も無表業として法處所攝の色と見なされていたことになる。故に有部では正語等の三法はその最初から心所法とは見られずして色法とされていたのである。

つぎに舍利弗阿毘曇論も正語・正業・正命を無表（無敎）とし、法處所攝の色であると説いている。卽ち同論の法處（法入）の説明には

云何法入、受想思觸思惟覺觀見慧解脱無貪無恚無癡順信悔不悔悅喜心進心除信欲不放逸念定心捨疑怖使、生老死命結無想定得

果滅盡定、身口非戒無敎有漏身口戒無敎有漏身進身漏身除正語正業正命正身進正身除、智緣盡非智緣盡決定法住緣空處智識處智不用處智非想非非想處智、是名二法入一[23]

とされ、さらに法處所攝の色法の定義説明には

云何法入色、身口非戒無敎・有漏身口戒無敎・有漏身進・有漏身除・正語・正業・正命・正身進・正身除、是名二法入色一[24]

とされているから、法處所攝の色は舍利弗阿毘曇論によれば

法處所攝色—無敎（無表）
- a 不善戒—身口非戒無敎
- b 有漏善戒—有漏身口戒無敎・有漏身進・有漏身除
- c 無漏戒—正語・正業・正命・正身進・正身除

というようになり、從って正語・正業・正命は無漏戒としての無表色であり、法處所攝の色であるとされていたことが知られる。

さらにパーリの文獻によって見ても、正語・正業・正命の三は餘他の部派では色法とされていたことが知られる。即ち論事一〇ノ二には正語・正業・正命の三をもって色法であると主張する者があるとされ、註書によるに、これは化地部・正量部・大衆部の説であるとされている。[25] また論事二〇ノ五には正語等の三は色法であるから、正道はこの三を除いた正見・正思惟・正精進・正念・正定の五であるという主張がのべられ、これは註書によれば、化地部の説であるとされている。[26] これらの説によって見るに、化地部・正量部・大衆部等もまた正語等の三法を心所とせずして色法であると見なしたことが知られる。また論事一〇ノ七および一〇ノ八には戒である正語・正業・正命は心所ならず、心隨轉ならず、という主張がある。註書によれば、それらは大衆部の説であるとされている。[27] 右の主張では正語等が

心所でも心隨轉でもないというのみで、これを積極的に色法であるとはされていないけれども、この場合もおそらく正語等を色法と認めているものであろう。

つぎに經部系の成實論について見るに、成實論では正語・正業・正命は直接には説かれていない。八正道の説明にしても

道諦者、謂八直聖道、正見乃至正定、是八聖道略説有レ二、一名二三昧及具一、二名爲レ智[28]

とされているのみで、とくに正語・正業・正命が「三昧及具」と「智」とのいずれに含まれているかが明示されていないけれども、おそらく正語等は「定具」卽ち禪定の豫備的行爲である淸淨持戒等の中に含まれているものであろう。かく正語等が戒律儀とされていると解する時は、本論では戒は無表（無作）とされているから、[29]正語等の三は無表であると見なされていたことが知られる。ところが成實論は有部や舍利弗毘曇のように、無表をもって色法とはせず、心不相應行に入れるのである。卽ち

問曰、……無作法非レ心、今爲二是色一爲二是心不相應行一、答曰、是行陰所攝、所以者何、作起相名レ行、無作是作起相故、色是惱壞相非二作起相一[30]

とある點から知られる。そして成實論は心不相應行を假法であると説くから、無表も假法とされるであろう。この點は大毘婆沙論に譬喩者が法處所攝の色はないとして、無表が色法であることを否定し、[31]また同じく婆沙論や倶舍論において、譬喩者や經部師が無表をもって實有ならずと主張したとされる[32]ものと相通じているのである。かくて成實論等の經部系の説によれば、正語・正業・正命等の戒律儀は無表業であるけれども、無表業は實有ではなくして思の心所の分位差別にすぎないとされる。この點から見て、成實論等の正語等に對する見方は有部等の説よりもよほどパー

り佛敎の說に近いと云わなければならない。

つぎに有部と經部との影響をうけた瑜伽行派では正語等をいかに見たであろうか。瑜伽行派の諸論書にも成實論と同樣に、正語等を直接問題としている所はないようであるけれども、この派でもやはり正語等を戒律儀と見なしたことにして論じて行きたい。瑜伽行派によれば、律儀は有部や成實論と同じく、無表とされる。瑜伽行派の無表は普通には有部說に從って色法とされ、法處所攝とされる。無著は大乘阿毘達磨集論に法處所攝の色として極略色・極逈色・受所引色・遍計所起色・定自在所生色の五種をあげているが、(33)この中の受所引色が無表色である。世親は顯揚聖敎論の長行釋において、法處所攝の色を律儀色・不律儀色・三摩地所行色の三種としているが、(34)正語等はこの中の律儀色に入るのである。これらの無著・世親の著書に現われている無表の說はほとんど有部說と異ならないけれども、成唯識論によれば、この有部的の說は世俗的な立場であって、第一義的には無表は假法であって、實在としての色法ではない、という經部的立場を採用している。例えば成唯識論卷一に

表旣實無、無表寧實、然依二思願善惡分限一、假立二無表一理亦無レ違、謂此或依下發二勝身語一善惡思種子增長位上立……故是假有(35)

とされているのがそれであって、これによれば、善惡の思の種子が增長しつつある狀態をかりに無表と名づけるのである。また安慧の大乘廣五蘊論には

此無表色是所造性、名二善律儀・不善律儀等一、亦名レ業、亦名二種子一(36)

として無表色を種子とも云っている。かく無表をもって假有とし種子となす點において、瑜伽行派の無表說は經部の影響をうけて、さらにそれを發展させたものと云うことができる。要するに瑜伽行派では正語・正業・正命の三は無表とされるが、それは世俗的には法處所攝の色法とされ、第一義的には假有であって、思の種子にほかならないとさ

れるのである。

以上、正語・正業・正命に關する諸部派の說を紹介したが、パーリ佛敎以外ではすべてこれを無表であるとしている。元來無表という概念はパーリ佛敎の敎理には存しないものである。この點において、パーリ佛敎が意味している正語等と他部派が意味している正語等との間には、概念的相違がある。正語等を無表として解する場合には、それは現在行ないつつある正語等ではなくして、かつて行なった正語等とか、または正語等を行ずることをかつて誓った受戒の力とかが、その人に潛勢力として保存されており、その力が邪語等を防護してますます正語等を增長させるのであるとされている。この潛勢力を無表と云うのである。この無表は有部や舍利弗毘曇等では、色法として體内に保存されていると主張し、經部や瑜伽行派では、これは精神的潛勢力である思の種子であって、色法でも心相應法でもなく、心不相應の行であると見なすのである。そのいずれであっても、有部・經部・瑜伽行派等は正語等を一種の潛勢力であるとする點では一致している。ところがパーリ佛敎では、正語等は心と相應する心所法であって、現行として作用するものであると解し、これを他部派のように潛勢力としては見ないのである。この點において、パーリ佛敎と他部派とでは、正語等の解釋を異にしているのであって、これによってパーリ佛敎のみがこれを心所法となし、他部派が心所法としない理由も明らかであろう。

〔(15) 悲〕最後にパーリ佛敎の心所中で獨特のものに悲がある。これとともに喜(muditā)の心所も他部派には珍らしいものである。パーリ佛敎で悲と喜を心所とするのは、それが慈悲喜捨の四無量心を行なう際に現われる悲・喜の狀態であるからである。故にこの二は無量心所とも呼ばれる。それでは悲・喜の二のみを心所として立て、慈・捨の二無量は何故に心所とされないかと云えば、慈は善心所中の無瞋の一部分であり、捨も善心所中の中捨に含まれて

いるから、この二は別立する必要がないからである。[37] これに反して、悲・喜には同一類の心所が他に説かれていないから、この二は獨一の心所として別立されたのである。

それでは他部派では悲・喜は心所として何故に説かれないかと云えば、この中で悲は他部派においては悲という名稱によってではなくして、不害の心所として説かれている。この悲と不害とが內容的に大體同一のものであることは、パーリ佛教では「悲は不害を現狀とす」と定義されており、[38] また瑜伽行派では不害を定義説明して悲であるとされている點から知られうる。[39] 故に悲の心所は他部派では全然説かれていなくとも、不害心所を立てる有部や瑜伽行派では悲を説いているのと同じである。

以上をもって他部派では全く説かれていないパーリ佛教の十五心所について一應の考察をおわったから、つぎにはパーリ佛教の心所中で他部派にあまり説かれない喜 (pīti)・身輕安・心輕安・喜 (muditā) の四心所についても多少の考察をとげたい。

〔(16) 喜〕まず喜 (pīti) は有部や瑜伽行派では心所として説かれないものであるが、成實論や舍利弗阿毘曇論の中には心所として揭げられている。この喜は後の心所法各論において詳述されるように、初禪・第二禪等の禪定中に存する喜でもあり、また七覺支中の喜覺支の喜でもある。有部等でこの場合の喜を心所として立てないのは、それを受心所中の喜 (somanassa, saumanasya) の中に含めているからである。例えば俱舍論に「喜卽喜受」[40] とされているのはその消息を物語るものである。パーリ佛教では、この喜は行蘊の所攝であるとして、受蘊中の喜受とは全然別物であるとなし、この兩者の相違を明らかにしているのである。[41]

〔(17) 身輕安、(18) 心輕安〕この二については前に身輕快性等の十心所を論じた際に一應論及しておいたから、

それら十心所との關係における一般的考察はここでは省略し、ただ身輕安・心輕安のみに關することを眺めて見たい。身輕安・心輕安の二をともに別々の心所法として立てることは、パーリ佛敎特有のものである。舍利弗毘曇では心輕安はこれを心所法とするが、身輕安はこれを色法とすることは、すでに論じた通りである。舍利弗毘曇が身輕安（身除）を非心相應とし心輕安（心除）を心相應とすることについては、さらにつぎのような文がある。

云何除覺心相應、除覺若心數・心樂・心柔・心輕・心軟・心除、是名二除覺心相應一

云何除覺非心相應、除覺若非心數・身樂・身柔・身輕・身軟・身除、是名二除覺非心相應一(42)

これによれば、輕安覺支（除覺）に心相應と心不相應との二があり、心相應の輕安を心輕安（心除）とし、心不相應の輕安を身輕安（身除）としていることが知られる。このように舍利弗毘曇では心輕安のみが心所法とされるが、パーリ佛敎では心輕安とは心が輕安になることであり、身輕安とは心所が輕安になることであるとして、この兩者をともに心所法に入れるのである。

有部では身心を分けないで單に輕安としてこれを心所法に數えるが、細論する時は有部でも身輕安・心輕安の二とされる。卽ち法蘊足論や品類足論等の有部論書では、輕安を定義説明して

身輕安・心輕安・輕安性・輕安類、總名二輕安一(43)

としている。また倶舍論では身輕安も輕安覺支に順ずるものとして、輕安心所中に含まれているとしている。(44)

［(19) 喜（muditā）］喜についてもすでに前の悲の説明中に大體のべた通りである。この喜も他部派ではあまり説かれないけれども、大毘婆沙論・入阿毘達磨論・順正理論等に心所法として説かれている欣や、舍利弗毘曇の悅の心所などは、それらの定義説明によるかぎり、この喜と同一かまたは類似のものではないかと思われる。もしそうだと

すれば、この喜心所は必ずしもパーリ佛教固有のものではないことになる。また有部ではこの喜も受心所の喜と同視されるのが普通である。

第三項　パーリ佛教に說かれない心所法

以上でパーリ佛教の五十二心所中、他部派で心所法として全く說かれないもの、またはほとんど說かれないもの、十九種に對する考察をおわったが、つぎには有部や瑜伽行派のような有力な部派で共通的に認めている心所法中、パーリ佛教がこれを心所法として數えていないものについて、眺めて見たい。この意味の心所法には、前の比較表によって知られるように、

（1）不害、（2）不放逸、（3）放逸、（4）懈怠、（5）不信、（6）忿、（7）覆、（8）惱、（9）害、（10）恨、（11）諂、（12）誑、（13）憍

等の諸法がある。故に以下その一々について、それが何故にパーリ佛教で心所法とされていないかを考察することにしたい。

〔（1）不害〕まず不害であるが、これは前項にのべたように、パーリ佛教の悲の心所に該當するものであり、悲が心所として立てられているかぎり、さらに不害を立てる必要がなかったのは當然であろう。

〔（2）不放逸〕つぎに不放逸は何故にパーリ佛教で心所法として說かれていないかを考察するに、おそらくこの不放逸は欲・精進等の心所から成立したもので、單一の心所ではないと考えられたために、別立されなかったものであろう。それは義釋における不放逸の定型的定義中に不放逸の同義語を列擧して

欲・精進・勇猛・努力・力勢・不退・念正知・熱心・精勤・決意・勤勵・不放逸[45]とされている點から推知しえられる。また瑜伽行派でも不放逸を心所として立てるけれども、成唯識論によれば不放逸は精進にすぎずして、別體あるものでないとされている。[46]

〔(3)放逸、(4)懈怠、(5)不信、(6)忿、(7)覆、(8)惱、(9)害、(10)恨、(11)諂、(12)誑、(13)憍〕放逸以下の十一法は不善煩惱に關係したものである。パーリ佛教では、これらは心所とされないけれども、分別論の雜事分別では、不善煩惱として放逸(pamāda)・懈怠(kosajja)・不信(assaddha)・忿(kodha)・覆(makkha)・惱(palāsa)・恨(upanāha)・誑(māyā)・諂(sāṭheyya)・憍(mada)の十法は揭げられており、また害(vihiṃsā)も害想とか害尋とかいう語の中に説かれている。[47]故にパーリ佛教でも、これら十一法は煩惱法とされていることが知られる。さらにこれら以外でも、パーリ佛教の心所中になくして、瑜伽行派や有部の雜心論以前で心所として數えられている忘念(muṭṭhasacca)・不正知(asampajañña)・心亂(cetaso vikkhepa)等も、すべて分別論には煩惱として説かれているのである。[48]

それにも拘らず、これら諸法は何故にパーリ佛教では心所法に含まれなかったかと云えば、前にものべたように、有部の心心所法論は煩惱論を中心として發達し、瑜伽行派もこれをうけたために、有部や瑜伽行派では煩惱に關してきわめて詳細な考察がとげられたのに對して、パーリ佛教の心識論はむしろ一般的の心狀を考察することを主としたために、煩惱論はパーリ佛教では後世に至るまで分別論の雜事分別に説かれている程度以上に發達することがなく、いずれかと云えば煩惱論は問題とされなかった。故に分別論では煩惱の種類を相當に多く列擧しているけれども、これを心識論に關係させて心所法として定立する場合には、それらの中からとくにいちじるしいものだけを少數採用し

たにすぎなかった。有部や瑜伽行派で煩惱心所が二十種以上も設けられて全心所の半分程にも達するのに反して、パーリ佛教では不善心所が十四種とされて全心所の三分の一にも至らないのはこのためである。從ってパーリ佛教では、十四種以外の不善煩惱はすべて獨立の心所としては認められず、十四種不善心所その他の心所のいずれかに屬するとされたものであろう。この點は瑜伽行派でも右の放逸以下の諸心所の多くを實體的には他心所の一分として、獨立の存在と認めないことによつても推知することができる。

第四項　パーリ佛教の心所法分類と有部・瑜伽行派の心所法分類との比較

前二項をもって、パーリ佛教に固有な珍らしい心所法と、パーリ佛教に説かれずして他派で普通に説かれている心所法とについて考察をなし、それによって諸部派における心所法の數の出入異同を比較したのであるが、今度は諸部派における心所法分類の異同を比較して見たい。しかし、諸部派と云っても心所法を分類している部派はパーリ佛教および有部・瑜伽行派のみであるから、心所法分類の比較はこの三派の比較ということになる。その中、有部と瑜伽行派との心所法分類の異同關係についてはすでに前の第十一節第五項において論じたから、今ここで問題とせらるべきはパーリ佛教の心所分類と有部・瑜伽行派の心所分類との異同比較である。

パーリ佛教の心所分類はすでに前の第八節にのべたように、

- 一切心所
  - 同他心所
    - 共一切心心所
    - 雜心所
  - 不善心所
    - 共一切不善心所
    - 餘心所

善淨心所
- 共善淨心所
- 離心所
- 無量心所
- 慧根

とされている。故に大別すれば、それ自身では善不善に屬せずして、相應する心心所の善不善に從って善不善となる同他心所と不善心所と善淨心所との三種とすることができる。これを有部や瑜伽行派の心所法分類である

有部心所法
- 大地法心所
- 大善地法心所
- 大煩惱地法心所
- 大不善地法心所
- 小煩惱地法心所
- 不定地法心所

瑜伽行派心所
- 遍行心所
- 別境心所
- 善心所
- 煩惱心所
- 隨煩惱心所
- 不定心所

と比較するに、有部の大地法および不定地法の一部はパーリ佛教の同他心所に相當し、大善地法は善淨心所に、大煩惱地法・大不善地法・小煩惱地法はパーリの不善心所に相當すべきものである。また瑜伽行派の遍行・別境・不定の諸心所はパーリ佛教の同他心所に相當し、善心所は善淨心所に、煩惱心所・隨煩惱心所はパーリの不善心所に相當すべきものである。

さらにこれを細論すれば、パーリの同他心所の中、共一切心心所は一切の心と常に必ず相應する心所であるから、有部の大地法や瑜伽行派の遍行心所にあたるものである。パーリでは共一切心心所は觸・受・想・思・心一境性・命根・作意の七法であるとされるのに對して、瑜伽行派では遍行心所は右の七法から心一境性・命根の二法を除いた作

意・觸・受・想・思の五法とされており、有部の大地法は右の七法から命根を除いて欲・勝解・念・慧の四法を加えた十法であるとされているのは、比較的類似した説であり、ただそれぞれの部派の教理や心所法の內容的相違によって、右の相違が生じたものと思われる。つぎにパーリの同他心所中の雜心所とは、尋・伺・勝解・精進・喜・欲の六法であって、これらは一切心と相應するものではないが、八十九心中の多くの心と相應し、それ自身には善不善の性なくして、一切三性に通ずるものである。この雜心所に相當すべきものは有部や瑜伽行派には存しないけれども、しいて類似を求めるならば、瑜伽行派の別境心所や不定心所の一部とかはこれにあたるとも見られる。

パーリ佛教では有部や瑜伽行派のように、煩惱を不善と有覆無記とに區別することをせず、一切の煩惱は不善のみであると說くから、煩惱心所卽不善心所となって、不善のほかに無記の煩惱を立てる有部等とは大いにその說を異にしている。故にパーリ佛教では單に不善心所の下に一切煩惱心所を包攝しているが、有部では不善煩惱の心所が大煩惱地法・大不善地法・小煩惱地法の三種とされ、瑜伽行派では煩惱・隨煩惱の二種とされ、さらに隨煩惱が大・中・小に三分されている。これは前にもしばしば云うように、パーリ佛教における煩惱論の未發達と有部等における煩惱論の異常なる發達とによるものである。パーリの不善心所は共一切不善心所とその他のものとに二分されるが、この中の共一切不善心所は一切の不善煩惱心と常に必ず相應するものであって、これは有部說によれば一切不善心と相應する大不善地法に、瑜伽行派說によれば一切不善心と相應する中隨煩惱心所に相當するとも見られ、または有部が一切煩惱心と相應すると說く大煩惱地法に相當するものとも見られるであろう。

最後にパーリの善淨心所は有部等の善心所にあたるものであるが、有部や瑜伽行派では、煩惱心所はこれを多數設立して詳細に分類されていたに拘らず、善心所は有部では信・不放逸・輕安・捨・慚・愧・無貪・無瞋・不害・勤の

十大善地法、瑜伽行派ではこれに無癡を加えて十一善心所とされているように、わずかに十法または十一法が立てられたにすぎない。これに反してパーリ佛教では、不善煩惱の心所はきわめて簡單であったのに對して、善淨心所には二十四種の多數が設けられている。それはパーリ佛教の善淨心所は、その中に有部等で説かれない身輕快性等の十法、正語・正業・正命の三離心所、悲・喜の二無量心所等が數えられているために多數となっているのみでなく、パーリ佛教の善淨（sobhaṇa）と有部等の善（kuśala）との間にはその意味內容に廣狹の相違があることにもよるからである。有部等においては煩惱の意味がパーリよりも廣かったのに反して、パーリ佛教における善淨は、有部等の善よりもその意味が廣いのである。有部では善の心所は三界・不繫の善心とのみ相應するものとされているが、パーリ佛教では、善淨心所は三界・不繫の善心のみでなく、欲界有因の異熟心・唯作心、上二界の異熟心・唯作心および出世間異熟心とも相應するとされる。有部等の善は單に善のみであるが、パーリ佛教の善淨は善および淨無記を含むものである。この點においてパーリの善淨心所は大體は有部等の善心所に相當するけれども、詳言すれば兩者の間にはかなりの相違が存すると見なければならない。

以上の所論によって、パーリ佛教と有部等との心所法分類の間には幾分の類似點はあっても、相當に相違する點があることを知った。これはおそらくこの兩者の間に直接的關係がなかったことを物語るものである。本節の最初にも結論的にのべておいたように、心所法分類においてのみでなく、パーリ佛教の心所説一般は有部系のそれとは直接になんらの關係もないものである。そして心所法分類の發達成立の年代的關係から云えば、有部では心所法分類の目的からではなかったとしても、すでに西紀前の界身足論において十大地法等の分類が現われ、その分類の最後的完成は四世紀の世親によってなされ、瑜伽行派の心所法分類も同じく世親によって定められている。これに對してパーリ佛

教では五世紀の佛授によって始めて心所法分類が行われ、十二世紀のアヌルッダによってようやく心所法分類が完成している。故に有部等とパーリ佛教との間には心所法分類の完成には七八百年という年代的相違があり、従ってその分類組織も有部のものは獨創的であり、瑜伽行派はこれを繼承して改善し、パーリ佛教は直接には有部等の影響を受けなかったかも知れないが、その心所説は間接的には有部や瑜伽行派からのなんらかの影響を受けて發達したものと見ることができるであろう。

（1）舍利弗阿毘曇論卷三（大正二八・五四七b）
（2）同上卷一（大正二八・五二六c）
（3）法蘊足論卷一〇（大正二六・五〇一b）
（4）同上（大正二六・五〇〇c）
（5）成實論卷七（大正三二・二八九a）
（6）大乘阿毘達磨集論卷一（大正三一・六六四a）
（7）同上（大正三一・六六五b以下）
（8）JPTS. 1889, p. 112.
（9）Vibh. p. 123.
（10）法蘊足論卷七（大正二六・四八三c）
（11）同上（大正二六・四八四b）
（12）舍利弗阿毘曇論卷一三（大正二八・六一八b以下）
（13）同上（大正二八・六一八c以下）
（14）同上卷六（大正二八・五六八a）
（15）同上卷一（大正二八・五二六c）云何法入色、身口非戒無教、有漏身口戒無教、有漏身進、有漏身除、正語・正業・正命・正身進・正身除、是名法入色。

(16) 集異門足論巻二〇（大正二六・四五二c）
(17) 法蘊足論巻六（大正二六・四八一c）
(18) 品類足論巻一（大正二六・六九二a）
(19) 同上（大正二六・六九三a）
(20) 法蘊足論巻一〇（大正二六・五〇一a）
(21) 同上（大正二六・五〇〇c）
(22) 集異門足論巻三（大正二六・三七九b）
(23)(24) 舎利弗阿毘曇論巻一（大正二八・五二六c）
(25) JPTS. 1889, p. 123.
(26) Ibid. p. 186.
(27) Ibid. p. 127.
(28) 成實論巻一二（大正三二・三三四b）
(29) 同上巻七（大正三二・二九〇a以下）
(30) 同上（大正三二・二九〇b）
(31) 大毘婆沙論巻七四（大正二七・三八三b）譬喩者撥無法處所攝色。
(32) 同上巻一二二（大正二七・六三四b）譬喩者説、表無表業無實體性。
倶舎論巻一三（大正二九・六八c）經部亦説、此〔無表業〕非實有。
(33) 大乘阿毘達磨集論巻一（大正三一・六六三c）
(34) 顯揚聖教論巻一（大正三一・四八四a）、なお大乘五蘊論（大正三一・八四八b）参照。
(35) 成唯識論巻一（大正三一・四c）
(36) 大乘廣五蘊論（大正三一・八五一b）
(37) DhsA. p. 132; VM. p. 467; Abhav. p. 21.
(38) DhsA. p. 193; VM. p. 318; Abhav. p. 21.

(39) 大乗阿毘達磨集論巻一（大正三一・六六四b）、顕揚聖教論巻一（大正三一・四八一c）、大乗廣五蘊論（大正三一・八四九a）、Triṁśikā p. 28 等。
(40) 倶舎論巻二八（大正二九・一四七b以下）
(41) DhsA. p. 117; VM. p. 145; VA. p. 145.
(42) 舎利弗阿毘曇論巻六（大正二八・五六九a）
(43) 法蘊足論巻九（大正二六・四九三c）、品類足論巻三（大正二六・七〇〇a）
(44) 倶舎論巻四（大正二九・一九b）
(45) MNd. p. 59; p. 376; CNd. (Siamese ed.) p. 54.
(46) 成唯識論巻六（大正三一・三〇b）
(47) Vibh. 345 f.
(48) Ibid. p. 347 f.

第四章　心所法各論

第一節　序

以上第三章において心所法に關する一般的論説をおわったから、本章では心所法一々について考察をすることにしたい。それにあたっては、前章第十四節にパーリ佛敎および諸部派の心所を比較表示した表の順序に從って、まずパーリ佛敎の五十二心所と、つぎにパーリでは説かないけれども他部派で説く主要なる二十心所との七十二心所について、第二節以下において眺めて見たいと思う。そこで今この七十二心所の順序および分節をあらかじめここに表示しておくことにしたい。

五十二心所
- 共一切心心所—(1)觸、(2)受、(3)想、(4)思、(5)心一境性、(6)命根、(7)作意……第二節
- 雜心所—(8)尋、(9)伺、(10)勝解、(11)精進、(12)喜、(13)欲……第三節
- 不善心所
  - (14)癡、(15)無慚、(16)無愧、(17)掉擧、(18)貪、(19)見、(20)慢、
  - (21)瞋、(22)嫉、(23)慳、(24)惡作、(25)惛忱、(26)睡眠、(27)疑……第四節
- 共善淨心所
  - (28)信、(29)念、(30)慚、(31)愧、(32)無貪、(33)無瞋、(34)中捨、(35)
  - 身輕安、(36)心輕安、(37)身輕快性、(38)心輕快性、(39)身柔軟性、(40)心……第五節

（柔軟性、(41)身適業性、(42)心適業性、(43)身端直性、(44)心端直性

其他の善淨心所
- 離心所――(47)正語、(48)正業、(49)正命
- 無量心所――(50)悲、(51)喜 ……第六節
- 慧　根――(52)慧

パーリ佛教にない他部派の心所
- (53)不害、(54)不放逸、(55)放逸、(56)懈怠、(57)不信、(58)失念、(59)不正知、(60)散亂、(61)非理作意、(62)邪勝解、(63)忿、(64)覆、(65)惱、……第七節
- (66)害、(67)恨、(68)諂、(69)誑、(70)憍、(71)厭、(72)怖

諸心所の定義説明を揭げている諸部派の文獻にはきわめて多くのものがあるけれども、本書ではその中の代表的文獻の説のみを紹介することとし、まず心所法の定義説明をしている文獻と該文獻における定義説明の樣式とを眺めて見たい。

まずパーリ佛敎のものとしては、心所思想發生以前ではあるが、尼柯耶中にも後に心所とされたある種のものに對して簡單な尼柯耶的定義のほどこされたものがある。つぎに諸心所に對する阿毘達磨的定義を揭げているものに義釋・法集論・分別論・人施設論等の初期阿毘達磨および先驅的阿毘達磨がある。この阿毘達磨的定義は右の諸書でみな共通一致するものであって、これは阿毘達磨時代にはパーリ佛敎內では、諸法に對してそれぞれ定型的定義が確定していたことを物語るものである。つぎに論からその註釋書時代に移行する時代に著わされた彌隣陀問經および導論にも一部の心所法に對する定義が揭げられている。この定義は註釋書的定義の先驅をなすものであって、これが發達完成することによって註釋書的定義――諸法をその特相・作用・現狀・直接因の四方面から考察する定義――が生じたのである。心所法に對するこのような註釋書的定義を揭げているものには淸淨道論・法集論註・入阿毘達磨論等が

あり、その他にも部分的には他の三藏註釋書にも散見する所であって、それらはその都度に指摘することにした。以上が心所法の定義を掲げているパーリ文獻の概觀である。

つぎに有部においては、まず諸心所の阿毘達磨的定義を掲げているものに集異門足論・法蘊足論・界身足論・品類足論・發智論・大毘婆沙論等がある。それらは大體定型的なものであり、時には論書によって多少その定義を異にしていたかも知れないと思われるが、多くは同一定義であったものが、漢譯の際に同一漢語をもって必ずしも譯されなかったために、外見上は異なった定義のように見えるものもある。右の諸論書の中で、集異門足論には阿毘達磨的定義のほかに阿含的定義も多少含まれているから、集異門足論はもっとも古くして多少幼稚なものである。また品類足論には阿毘達磨的定義のほかに註釋書的定義も含まれているから、品類足論は六足論中でもっとも新らしくして、註釋時代に近いものであることが知られる。つぎに諸心所の註釋書的定義を掲げているものには、雜阿毘曇心論・入阿毘達磨論・倶舍論・順正理論・顯宗論等がある。もっとも註釋書的定義と云っても、パーリ佛敎におけるように詳細で四方面から考察する定型的なものではなく、割合に簡單な定義である。しかし阿毘達磨的定義が餘りにも形式的なのに比して、この註釋書的定義は實質的内容的のものである。以上が有部諸論書中、心所法の定義を掲げている代表的のものである。

つぎには正量部系と考えられる舍利弗阿毘曇論の中にも諸心所の定義説明が掲げられており、それは阿毘達磨的定義であって、パーリや有部の阿毘達磨的定義に類似した古い時代のものである。さらに經部的な成實論にも諸心所の定義説明がほどこされているが、これは註釋書的定義に屬せしむべきものである。

最後に瑜伽行派においては、諸心所の定義を掲げているものに、瑜伽師地論・大乘阿毘達磨集論・顯揚聖敎論・大

乘五蘊論・安慧の梵文唯識三十頌釋・成唯識論等があり、それらの定義はいずれも註釋書的のものであって、パーリ佛敎の註釋書的定義が前述のように特相・作用・現狀・直接因の四方面から考察しているのに、瑜伽行派では體（自性）・業（作用）の二方面または體性の一方面から考察した定義を掲げている。しかし定義の内容としては瑜伽行派のものがもっとも詳細で合理的である。

以上は諸部派の代表的な文獻のみを掲げたのであるが、諸心所の定義をのべている文獻はその他にもないではない。例えば有部で云えば、衆事分阿毘曇論・八犍度論・阿毘曇毘婆沙論・倶舍釋論等のような、前に掲げた文獻の異譯本や、また阿毘曇甘露味論・阿毘曇心論・阿毘曇心論經等のような舊譯本がそれである。(1) しかし、それらの中、異譯本における定義は前に掲げたものの中に、新譯書によってさらに完全に定義されており、また舊譯本における定義は、それと大體類似してしかもより詳細な定義がすでに前述の文獻中に存しているから、それらを紹介する必要がないと考えたために省略したのである。かつ舊譯語による不完全なそれらの定義を加えることは、諸心所の説明になんらの益がないのみでなく、かえって説明を混雜煩瑣ならしめるものである。つぎに瑜伽行派にも、前述の文獻以外に、心所の定義を掲げているものに、大乘阿毘達磨雜集論・大乘廣五蘊論等があるけれども、(2) それらの定義は前掲の大乘阿毘達磨集論・大乘五蘊論におけるそれぞれ全同するから、煩を避けてこれを省略した。なおその他に正法念處經にも多少の定義が見えるけれども、(3) それは部分的かつ簡單なものであるから、これも省略することにした。

とにかく、前掲の主要な文獻のみでも相當の數にのぼり、かつ同一論書中に同一法に對して二種以上の定義が掲げられているものがある。それらの文獻は前述のように、諸部派のものにわたり、同一部派のものでも尼柯耶・阿含時代の最幼稚な定義から、阿毘達磨的定義に移り、さらに先驅的註釋書時代を經て註釋書的定義に及ぶという風に、種

々の段階の定義があって、きわめて複雑である。そして部派が異なれば、同一名稱によって説かれている心所でも、その心所の意味する内容には廣狭種々の差がある場合が少くないことは以下の論述によって明らかとなるであろう。故に本書ではこれら諸文獻における定義によって、できうるかぎり諸心所の概念を明確にしたいと思う。

（1） 阿毘曇甘露味論巻上（大正二八・九七〇b以下）、阿毘曇心論巻一（大正二八・八一〇c以下）、阿毘曇心論經巻一（大正二八・八三六c以下）
（2） 大乘阿毘達磨雜集論巻一（大正三一・六九七a以下）、大乘廣五蘊論（大正三一・八五一b以下）
（3） 正法念處經巻三三（大正一七・一九二a以下）

第二節　共一切心心所

（1） 觸（phassa, skt. sparśa）舊譯　栽・更樂

觸は尼柯耶・阿含にしばしば用いられている。例えば十二因緣における觸とか、六六經等における根・境・識の三和合による觸とかがそれであり、さらに四食中の觸食とか、有對觸・增語觸・明觸・無明觸等においても觸が説かれている。その中で最も根本的であり、かつ普通に説かれるのは根・境・識の三和合による觸である。即ち例えば

眼と色とに緣りて眼識生起す、三者の和合は觸なり。[1]
緣眼色生眼識、三事和合觸[2]

というのがそれである。この場合の觸とは、根である感官と、境である對象と、識である認識主觀とが接觸合體すること、換言すれば、境が根を通じて識と接觸することを言うのである。そして根・境・識の各が六種であるに從って、

觸にも眼觸・耳觸・鼻觸・舌觸・身觸・意觸の六種が立てられるのである。この三和合觸が觸の基本的なものであるが、縁起支における觸もおそらくこの三和合觸を指しているものではないかと思う。縁起支の觸は

　識の縁より名色あり、名色の縁より六處あり、六處の縁より觸あり。(3)

　縁レ識名色、縁二名色一六入處、縁二六入處一觸(4)

等とされているものであって、これを發生的な縱の因果關係のみのものとして解すれば、右の縁起支は識→名色→六處→觸というようになるのである。部派時代を中心とした縁起の解釋では多く右のような繼時的因果關係であるとされるけれども、その最初の意味はおそらくそうではなくして、右の縁起支は識と名色と六處とによって觸があるという識・境・根の三和合觸を説いたものにほかならないと思われる。元來、三和合觸が説かれたのは、いかにして對境を認識し、それによっていかに煩惱が生じ苦を受けるようになるかの經過を示すがための認識關係の説明であると思う。故に三和合觸が説かれている種々の場合を見ると

(一)　三和合觸—受(5)
(二)　三和合觸—受—愛(6)
(三)　三和合觸—受—思—想(7)
(四)　三和合觸—受—愛—取—有—生—老死(8)

等があって、認識關係から、煩惱生起の關係を示すためのものであり、その根本思想は縁起説と全く同一である。この點からすれば、三和合の觸も縁起支における觸も同一のものであると思われる。そして縁起支における識は三和合説の場合の識にあたり、名色は所縁である境にあたり、六處は六内處であるから、識・名色・六處は識・境・根と同

一事を意味することになる。ただその順序が縁起支では識―名色―六處―觸となっているけれども、これは前述のように、縁起的關係を示すものではなくして、同時存在であると見らるべく、從ってその順序も必ずしも識・名色・六處ではなくてもよいはずである。

かくて觸の發生條件としては、縁起説によるも、前の場合と同樣に根・境・識の三者の和合ということが必要である。しかし、經典中には必ずしも三和合を説かない場合がある。例えば

(一) 識―名色―觸(9)

(二) 識身・名色―觸(10)

(三) 眼界(根)―觸(11)

(四) 名色(境)―觸(12)

等とあるのはそれであるが、これらの場合は根・境・識の中のいずれかの一または二を掲げて他の一または二を省略したものと見らるべきであり、詳言すればいずれの場合も必ず三和合觸であるべきはずであると思う。

以上が尼柯耶・阿含に現われている觸であるが、ついで諸部派の阿毘達磨に至ると、それに阿毘達磨的定義がほどこされるようになった。即ちパーリ阿毘達磨では、法集論に觸を定義して

觸・接觸・合觸・已合觸(13)

の定型句が用いられ、大義釋においてもこの定型的定義が襲用されている。(14) 同樣に舍利弗阿毘曇論でも觸の定義は

若觸・正觸、是名レ觸(15)

とされ、有部では集異門足論・界身足論・品類足論等に

（集異）觸・等觸・等觸性・已觸・當觸[16]
（界身）觸・等觸・現觸・已觸・當觸[17]
（品類）觸・等觸・觸性・等觸性・已觸・觸類[18]

という阿毘達磨的定義がなれている。これらの定義はいずれも單に觸の同義語の列擧にすぎずして、内容的説明には全くふれていないのであり、これが阿毘達磨的定義の特徴でもある。そして觸はパーリ佛教でも、舍利弗阿毘曇論や有部でも、その阿毘達磨の最初から心所法として認められ、パーリでは法集論において、八十九心の一切と相應するものとして觸が説かれ、從って後には共一切心心所とされるようになった。舍利弗毘曇でも觸は一切心と相應するとされたようであるが、時にはこの觸が身觸・心觸・對觸・愛觸・恚觸・明觸・無明觸・明分觸・無明分觸の九種に開いて考察された[19]。有部では法蘊足論の心相應法列擧中に觸は數えられ、また界身足論で十大地法の一とされてから、その後の諸論はみなこれをうけて、觸をもって大地法心所であるとし、一切心と常に相應するものであるとされた。

以上は諸部派の阿毘達磨における觸の阿毘達磨的定義および説明であるが、つぎには註釋時代に入って來ると、その定義が次第に内容的になった。まずパーリ文獻では、註釋時代の初期に屬する彌隣陀問經には

觸は接觸を特相とす[20]。

という定義が掲げられ、註釋書類ではさらにこれを進めて詳細に定義されている。卽ち清淨道論・法集論註・入阿毘達磨論には等しく

觸るるが故に觸なり。そは接觸を特相とす、觸擊を作用とす、〔根・境・識の〕集合を現狀とす。識閾に現はれたる境を直接因とす[21]。

と定義されている。

つぎに有部の註釋時代以後のものとしては、雜阿毘曇心論・入阿毘達磨論・俱舍論・順正理論等に觸の定義が揭げられており、またそれらの先驅的の定義が品類足論にも見出される。今それらを紹介するならば、つぎの如くである。

（品類）觸云何、謂三和合性、此有二三種一、謂順樂受觸、順苦受觸、順不苦不樂受觸(22)

（雜心）觸者、於二依・緣・心和合一生、觸二境界一(23)

（入阿毘）觸謂根・境・識和合生、令二心觸一レ境、以三能養二活心所一爲レ相(24)

（俱舍）觸謂根・境・識和合生、能有二對觸一(25)

（正理）由二根・境・識和合一而生、能爲二受因一、有レ所二觸對一、說名爲レ觸(26)

これらによれば、觸とは根・境・識の三者の和合によって生ずるものであり、心をして境に觸れしめるものであり、受の因となるものであるとされている。しかし、右の有部の定義は、觸とは三和合によって生ずるものであるとされ、尼柯耶・阿含におけるように、三和合そのものが觸であると見るのではない。ところが經部系の成實論によれば、觸は有部說のように三和合より生ずるものではなく、經說のように三和合が觸であって、根・境・識の三者以外に觸があるのではないと主張するのである。卽ち成實論は

此觸不レ異二三事一(27)

と云い、さらに觸は識が所緣と接觸している狀態であるから識以外に觸はないとして

識在二緣中一、是名レ觸(28)

と說いているのである。有部はこの經部系の說に對して、心所としての觸は識以外に別存する實有の法であるとなし、

經部が云う三和合である觸は假法であり、實法である心所としての觸は三和合より生じたものであるとのべるのである。即ち順正理論に

觸有レ二、一假、二實、所レ言假者、謂三和觸……所レ言實者、謂心所觸[29]

とあり、また成實論が反對者（有部）の說として

經中有二二種觸一、一三事和合觸、二三事和合故觸、故知觸有二二種一、一有二自體一、二是假名[30]

とのべているのも同趣旨のものと思われる。これは心所法に對する有部と經部との解釋の相違によるものであって、經部系では前來しばしばのべたように、心作用である心所法以外に心はなく、心所が即ち心であると說くのに對して、有部では心所とは心以外に存在して心心所を作用させる力であると見るのである。即ち經部系の觸は心が所緣と接觸していることであり、心を離れて觸という實體があるのではないとするのに反して、有部の觸は一つの實體であって、それは心を所緣に接觸させる力用あるものであると說かれるのである。そして有部によれば、心はいかなる心も常になんらかの對境に接しているのであるから、そこには必ず、心と境とを接觸させる觸がなければならないとして、觸は一切心と常に相應する大地法心所であるとされる。

　つぎに瑜伽行派では、觸は遍行心所とされて、有部やパーリ佛教と同樣に、一切心と常に相應するものであるとされる。その定義も大體有部說をうけており、觸は有部と同樣に實有の法である。觸の定義を揭げている論書は瑜伽師地論・大乘阿毘達磨集論・顯揚聖教論・大乘五蘊論・安慧唯識三十頌釋・成唯識論等であって、今その定義を紹介すれば、つぎの如くである。

（瑜伽）觸云何、謂三和合……觸作二何業一、謂受想思所依爲レ業[31]

（瑜伽）觸云何、謂三和合故能攝受義……觸爲二何業一、謂受想思所依爲レ業[32]

（集論）觸謂依二三和合一諸根變異分別爲レ體、受所依爲レ業[33]

（顯揚）觸者、謂三事和合分別爲レ體、受依爲レ業[34]

（五蘊）觸謂三和合分別爲レ性[35]

（三十釋）觸は三者の和合せる時に、根の變異を分別するものなり。受の所依となるを作用とす。[36]

（成唯識）觸謂、三和分別變異、令三心心所觸レ境爲レ性、受想思等所依爲レ業[37]

觸が受・想・思等の所依となるということは、觸作用のために識が境と接觸することによって受・想・思等が生ずることを云ったもので、これは前にも掲げたように、すでに尼柯耶・阿含において

㈠　三和合觸―受

㈡　三和合觸―受―愛

㈢　三和合觸―受―思―想

㈣　{ 觸―受
觸―想
觸―思（行）[38] }

等とされている點を云ったものである。

（1）　M. III, p. 282; S. II, p. 72 etc.; IV, p. 32; p. 86 etc.

（2）　雜阿含卷八、二一三經、卷九、二三〇經、卷一一、二七三經、卷一三、三〇六經（大正二・五四a、五六a、七二c、八七c）等。

（3）　S. II, p. 1 etc.

（4）雑阿含巻一二、二八七經（大正二・八〇c）等。
（5）S. II, p. 142 f.; IV, p. 32.
（6）M. III, p. 282; S. II, p. 72; IV, p. 86. 雑阿含巻一六、四五二經（大正二・一一六a）
（7）雑阿含巻八、二一四經（大正二・五四a）
（8）S. II, p. 73; IV, p. 87; p. 90. 雑阿含巻八、二一八經（大正二・五四c）
（9）D. II, p. 56 f. 中阿含巻二四（大正一・五七八c以下）
（10）S. II, p. 24. 雑阿含巻一二、二九四經（大正二・八三c）
（11）Ibid. p. 140; p. 141; p. 142. 雑阿含巻一六、四五二經、四五四經（大正二・一一六a、b）
（12）Sn. v. 872.
（13）Dhs. p. 9 etc.: phasso phusanā samphusanā samphusitattaṁ.
（14）MNd. p. 52 etc.
（15）舎利弗阿毘曇論巻二三（大正二八・六七二b）
（16）集異門足論巻一五（大正二六・四二九a）
（17）界身足論巻上（大正二六・六一四c）
（18）品類足論巻二（大正二六・六九九c）
（19）舎利弗阿毘曇巻二四（大正二八・六七四a以下）
（20）Mil. p. 60: phusaṇa-lakkhaṇo phasso.
（21）VM. p. 463; DhsA. p. 108; Abhav. p. 17: Phusatī ti phasso. Svâyaṁ phusaṇa-lakkhaṇo, saṅghaṭṭana-raso, sannipāta-paccupaṭṭhāno, āpāthagatavisaya-padaṭṭhāno.
（22）品類足論巻一（大正二六・六九三a）
（23）雑阿毘曇心論巻二（大正二八・八八一a）
（24）入阿毘達磨論巻上（大正二八・九八二a）
（25）倶舎論巻四（大正二九・一九a）

（26）順正理論卷一〇（大正二九・三八四b）、顯宗論卷五（大正二九・七九九c）
（27）成實論卷六（大正三二・二八七a）
（28）同上（大正三二・二八六c）
（29）順正理論卷二九（大正二九・五〇五b以下）
（30）成實論卷六（大正三二・二八六c）
（31）瑜伽師地論卷三（大正三〇・二九一b以下）
（32）同上卷五五（大正三〇・六〇一c）
（33）大乘阿毘達磨集論卷一（大正三一・六六四a）Sam.: Sparśaḥ katamaḥ, trika-sannipāta indriyavikāra-paricchedaḥ, vedanāsanniśrayadāna-karmakaḥ.
（34）顯揚聖教論卷一（大正三一・四八一a）
（35）大乘五蘊論（大正三一・八四八c）
（36）Triṁśikā p. 20: Sparśas trisaṁnipāte indriyavikāra-paricchedaḥ, vedanā-saṁniśraya-karmakaḥ.
（37）成唯識論卷三（大正三一・一一b）
（38）S. III, p. 60; p.63. 雜阿含卷二、四一經、四二經、卷三、六一經（大正二・九b以下、一〇a以下、五一c以下）

（2）受（じゅ）（vedanā）舊譯　痛・痛痒

受は尼柯耶・阿含にも随處に説かれている。五蘊中の受や十二縁起中の受はそのもっともいちじるしい場合である。五蘊經の説明によれば、五蘊中の受とは「眼觸所生の受乃至意觸所生の受」の六受であるとされている。(1) またパーリ相應部の縁起經の説明によれば、十二縁起中の受もやはり「眼觸所生の受乃至意觸所生の受」の六受であるとされているが、(2) 漢譯雜阿含の縁起經によれば、受とは「苦受・樂受・不苦不樂受」の三受であるとされている。(3) この中、眼觸所生の受等の六受は所依の根の別によって受を區別したものであり、樂受等の三受は受の性質によって受を區別し

たものであって、兩者は觀點を異にして受を眺めたものにすぎない。受が發生するためにはいずれの受も眼觸等の六觸を緣として生ずるのであり、その受はすべて苦・樂・不苦不樂のいずれかに屬するのである。また苦・樂・不苦不樂の三受は憂・喜・苦・樂・捨の五受とされることもある。(4) この場合には三受中の苦が憂・苦の二となり、樂が喜・樂の二となるのである。その中、憂と喜とは心受（cetasika-vedanā）とされ、苦と樂とは身受（kāyika-vedanā）とされ、捨はパーリ佛教では心受のみであるとされる。この關係を表示すれば

三受		五受
苦（dukkha）	心受――憂（domanassa）	
	身受――苦（dukkha）	
樂（sukha）	心受――喜（somanassa）	
	身受――樂（sukha）	
不苦不樂（adukkhamasukha）	心受――捨（upekkhā）	

というようになる。五受と諸六識との關係については第一章第三節第五項にも論じておいたように、部派によって種々の異論のある所である。(5)

受はその他にも種々に區分される。パーリ相應部には二受・三受・五受・六受・十八受・三十六受・百八受等に分類され、(6) 漢譯雜阿含には一受・二受・三受・四受・五受・六受・十八受・三十六受・百八受の區分が揭げられている。(7) その中、一受とは一切苦の苦受であり、二受とは身受・心受の二であり、三受・五受・六受は前述の如くであり、四受とは三界繫・不繫の四受であり、十八受とは三受と六受を組み合せたものであり、三十六受とは貪著ある十八受と離貪著の十八受とであり、百八受とは過去・現在・未來の各三十六受である。故に一切の受はみな觸所生の受であり、三受・五受・六受も同一內容のものにすぎない。しかし右の諸受中、三界繫・不繫の四受とか貪著・離貪著によ

る受とかは、單なる受以上に染浄を加味したものであって、この意味の受はその他にも例えば有食味樂・無食味樂・有食味捨・無食味捨とか、(8)在家樂・出家樂・欲樂・出離樂・依樂・無依樂・有漏樂・無漏樂・聖樂・非聖樂・有喜樂・無喜樂・可愛樂・捨樂・定樂・非定樂・有喜所縁樂・無喜所縁樂・可意所縁樂・捨所縁樂・色所縁樂・無色所縁樂とか、(9)種々に説かれているのである。善悪染浄等による受の差別高下等についてもすでに第一章第三節第四項にのべた所であるから、今はこれを省略したい。

受に關しては右のように、尼柯耶・阿含において種々に説かれているが、それは要するに眼觸所生の受乃至意觸所生の受の六受に概羅される。それでは觸所生の受とはいかなることであろうか。これに關する尼柯耶・阿含の説は

〔根・境・識〕三者の和合は觸なり、觸の縁より受あり。(10)

三事和合觸、觸縁受(11)

とか、十二縁起における「觸の縁より受あり」とかにあるのであって、觸と受との關係は觸→受という縁起的先後關係のように見える。ところが他方漢譯雜阿含には

三事和合觸、觸倶生受想思(12)

という文があって、これによれば、觸と受とは同時倶存の關係にあるとされている。有部や瑜伽行派が觸・受・想・思等が相應倶起すると主張する根據は、右の經文に存するのである。ところが經部系では、受等が觸と相應倶存することを認めず、觸→受という縁起關係のみを許すのである。經部系では受とは苦樂を領納する心そのものであるとされ、パーリ佛教や有部等では受は心心所と相應して心心所をして苦樂等を領納せしめる心所であるとされる。この場合、經部系では有部等で云う心心所全體を受で代表させてこれを受と云い、有部等では經部の云う受の心の狀態の一

部分を抽出して受の心所と云っているのであって、これは兩派の立場の相違にすぎず、受そのものが別異であるのではない。受を心所として認める諸部派では、一切の心には常に苦樂捨のいずれかの受があるから、受は一切の心と常に相應するものであるとし、パーリ佛教はこれを共一切心心所におさめ、有部は大地法とし、瑜伽行派は遍行心所におさめているのである。

つぎに諸文獻に見えている受の定義説明を眺めて見よう。まずパーリ阿毘達磨では、受に對する一般的定義はなされずして、受の説明の下に各別に苦・樂・憂・喜・捨の説明がなされている。卽ち

（苦）身の不可愛・身の苦・身觸所生の不可愛・身觸所生の苦なる已受・不可愛にして苦なる受[13]
（樂）身の可愛・身の樂・身觸所生の可愛・身觸所生の樂なる已受・可愛にして樂なる受[14]
（憂）心の不可愛・心の苦・心觸所生の不可愛・心觸所生の苦なる已受・不可愛にして苦なる受[15]
（喜）心の可愛・心の樂・心觸所生の可愛・心觸所生の樂なる已受・可愛にして樂なる受[16]
（捨）心の非可愛非不可愛・心觸所生の不苦不樂なる已受・心觸所生の不苦不樂なる受[17]

というのがそれであって、八十九心中、身識にのみ苦・樂という身受があり、その他の諸識には心受のみあって、喜・憂・捨のいずれかに屬することは、すでに第一章第三節でのべた通りである。

つぎに有部の集異門足論・法蘊足論・界身足論・品類足論等には、受に對する阿毘達磨的定義として、

（集異門）受・等受・別受・已受・當受[18]
（法　蘊）受・等受・別受・受性・受所攝[19]
（界　身）受・等受・各等受・已受・當受・受所攝[20]

（品　類）受・等受・各別等受・已受・受類[21]

という定型的説明がなされている。つぎに舎利弗阿毘曇論における受の定義説明は

若意所受、是名㆓受法㆒[22]

という簡単なものである。

以上諸部派の阿毘達磨的定義はきわめて形式的定型的のものであったが、つぎに彌隣陀問經や品類足論の新らしい部分における定義には多少内容的説明がなされている。彌隣陀問經の定義は

受は已受を特相とし、また領納を特相とす。[23]

とあり、品類足論の定義は

受云何、謂領納性、此有㆓三種㆒、謂樂受・苦受・不苦不樂受[24]

とされている。

さらに註釋時代になると、右二者のものよりも詳細な内容的説明がなされるようになった。まずパーリの清淨道論では、受を五受に分けて各別に定義説明している。これによれば、

（樂）樂は好觸を領納するを特相とす。相應せる〔心・心所〕を增長せしむるを作用とす。身の樂味を現狀とす。身根を直接因とす。[25]

（苦）苦は不好觸を領納するを特相とす。相應せる〔心・心所〕を萎縮せしむるを作用とす。身の病患を現狀とす。身根を直接因とす。[26]

（喜）喜は好所緣を領納するを特相とす。何等かの手段をもつて好める行相を受用するを作用とす。心の樂味を現狀とす。輕

安を直接因とす。(27)

（憂）憂は不好所縁を領納するを特相とす。何等かの手段をもつて好まざる行相を受用するを作用とす。心の病患を現状とす。専ら心基(28)を直接因とす。(29)

（捨）捨は中（不苦不樂）なる覺受を特相とす。相應せる〔心・心所〕を增長せしめず萎縮せしめざるを作用とす。寂靜の状態を現状とす。無喜心を直接因とす。(30)

とある。また法集論註にも同様に五受に對してそれぞれの定義説明がなされている。その中、憂受の定義は右の清淨道論のものと同一であり、(31) 樂受と捨受との定義は右のものと多少異なっており、(32) 喜受の定義は初めの方が異なっている。今喜受の定義を紹介するならば、

覺受するが故に受なり。そは已受を特相とす。領納を作用とす。又は好める行相を受用するを作用とす。心の樂味を現状とす。輕安を直接因とす。(33)

とあるのである。同じく佛音の著であり、かつ同じくパーリ佛教の註釋書的定義説明でありながら、何故にこのような相違があるかと云えば、おそらく清淨道論の定義の典據となったセイロン語の註釋書と、法集論註が依據したセイロン語の註釋書とは同一のものでなかったためであろう。けだし、佛音當時にはセイロン語による數種の註釋書があって、それらの註釋書を參照し、またはパーリ語に飜譯して、佛音は彼の諸著述を作製したからである。

有部における受に對する註釋書的定義説明は、雜阿毘曇心論・五事毘婆沙論・入阿毘達磨論・倶舍論・順正理論等に見えている。今それを紹介するならば、

（雜　心）受者可樂・不可樂・倶相違、於二境界一受(34)

（五事毘）受云何、謂領納性、有二領納用一名二領納性一、卽是領二受所緣境一義、此有二三種一、謂樂受・苦受・不苦不樂受、若能長二

養諸根大種一平等覺性、名爲二樂受一、若能損二減諸根大種一不平等受性、名爲二苦受一、與レ二相違、非平等非不平等性、名二不苦不樂受一[35]

（入阿毘）受句義者、謂三種領納、一樂、二苦、三不苦不樂、即是領二納三隨觸一義、從二愛・非愛・非二觸一生、身心分位差別所起、於レ境歡・慼・非二爲レ相、能爲二愛因一故名レ受[36]

（倶　舍）受蘊謂三、領二納隨觸一、即樂及苦・不苦不樂[37]

（正　理）隨觸而生、領二納可愛及不可愛・倶相違觸一名爲二受蘊一、領納即是能受用義、此復三種、謂樂及苦・不苦不樂、能益二身心一故名爲レ樂、能損二身心一故名爲レ苦、有レ所二領納一而非二苦樂一名二不苦不樂一[38]

等とあるのである。それらによれば、受は苦・樂・不苦不樂の三種領納であるとされている。しかし領納とは法救の雜阿毘曇心論や五事毘婆沙論では所縁の境を領納することであると説かれ、倶舍論では隨觸を領納することであるとされ、入阿毘達磨論では隨觸を領納することとも、所縁に對する歡・慼・非二であるともされている。即ち法救は所縁の境全般を領納することを領納となし、悟入や世親は所縁の苦樂等の觸を領納することを領納であるとしているのである。故に衆賢は順正理論に

諸受略有二二種一、一執取受、二自性受、執取受者謂能領二納自所縁境一、自性受者謂能領二納自所二隨觸一[39]

とのべて、所縁の境全般を領納することと隨觸を領納することとを別視し、受にはこの兩義のものがあり、心所法としての受は後者たる隨觸の領納であるとした。衆賢によれば、所縁の境を領納する作用は受の心所にのみ特有のものでなく、一切の心心所にも存するのであるから、この意味からすれば一切の心心所はすべて領納であると云える。これに反して觸に隨って生起し、苦樂等の隨觸を領納する作用は受の心所にのみ固有のものであるから、隨觸の領納である自性受のみが受であるとされている。しかし右の議論は領納の義をあまりに廣義に解したものである。勿論受

（vedanā）の語には苦樂等を覺受する以外に、心の一般的領受作用の義もあるかも知れない。少くとも受の語の起原的意味からすれば、むしろ一般的領受作用の義であったとも思われる。

しかし尼柯耶・阿含に現われている受の用例によるかぎり、受はすべて苦樂等の受のみに用いられ、領受一般としては用いられていないようである。そして領納（anubhava）という語はパーリでもそう解し、また稱友の倶舍釋にも說明されているように、受用（upabhoga）の義であり、[40] これは境の違順等を領受することである。單に知的に認識し領受することは領納ではなく、領納という以上必ず苦樂等の感情的領納にかぎるのである。故に雜心論等が「所緣の境を領納する」と定義しても、倶舍論等が「隨觸を領納する」と定義しても、この兩者は衆賢が解するように、異なった事柄を表現しているものではなく、同一事項をば異なった表現をもって定義しているにすぎないと思われる。前に揭げた淸淨道論等の定義において、受の特相として好所緣・不好所緣等を領納することとされているのも、やはり同一事項をのべているものである。

瑜伽行派でも領納ということを苦樂等の領納にかぎるとした。安慧の唯識三十頌釋が受を定義して

受は領納を自性とす。そはまた境の快適と痛苦とその兩相を離れたるとの性質を證知する差別あるが故に、樂・苦・不苦不樂の三種となる。[41]

と說き、成唯識論が

受謂領二納順・違・倶非境一相爲レ性、起レ愛爲レ業……能起二合・離・非二欲一故[42]

受能領二納順・違・中境一、令三心等二起歡・慼・捨相一[43]

等と說いているのはそれである。かつ成唯識論はある人の說として

受有二二種一、一境界受、謂領二所縁一、二自性受、謂領二倶觸一、唯自性受是受自相、以三境界受共二餘相一故(44)

とのべ、受に境界受と自性受との二があり、自性受のみが心所であり、境界受は他の心心所と共通するものであるという説を紹介しているが、これは疑いもなく前に紹介した衆賢の説である。(45) この説に對して、成唯識論は受は觸を所縁とするものでないから自性受というようなものは存しないとし、また境界受を一切の心心所に共通するものであると説くが、所縁の苦樂を領納するものは受の心所以外には存しないから、決して他の心心所と共通するものでなく、境界受が受でなければならないと主張して、領納を苦樂等の領納の意味にかぎっているのである。

なお前掲の成唯識論における受の定義では、受はその業（作用）として、樂に對してはこれと合せんと願い、苦に對してはこれと離れんことを願う等の愛欲を生ぜしめるものであるとしているが、安慧の唯識三十頌釋もこれを詳説して

> その中、樂領納には、それが生起せる時〔それより〕離れざらんとする欲求生じ、また〔それが〕滅せる時再び〔それと〕合せんとする欲求〔生ず〕。苦領納には、それが生起せる時〔それより〕離れんとする欲求〔生じ〕、また〔それが〕滅せる時再び〔それと〕合せざらんとする欲求〔生ず〕。不苦不樂には、それが生起せる時両者（合離の欲求）生ぜず。(46)

とのべている。受には愛欲が生ずるという右の説は縁起説や六六經における「受を縁として愛あり」等の關係をのべたものであろう。

つぎに瑜伽師地論・顯揚聖敎論・大乘五蘊論等は受を簡單につぎの如く定義している。

> （瑜伽）受云何、謂領納……受作二何業一、謂愛生所依爲レ業(47)
>
> （瑜伽）受云何、謂三和合故能領納義……受爲二何業一、謂愛生所待爲レ業(48)

（五蘊）云何受蘊、謂三領納、一苦、二樂、三不苦不樂、樂謂滅時有二和合欲一、苦謂生時有二乖離欲一、不苦不樂謂無二二欲一(50)

（顯揚）受者謂領納爲レ體、愛緣爲レ業(49)

最後に經部系の成實論では、受が

問曰、云何爲レ受、答曰、苦・樂・不苦不樂、問曰、何謂爲レ樂、若增二益身心一、是名爲レ樂、何謂爲レ苦、損二減身心一、是名爲レ苦、云何名爲二不苦不樂一、與二二相違一名二不苦不樂一(51)

と定義説明されているが、この中には受に關する特別な問題が藏せられていない。しかし、前にものべたように、經部系の受はパーリ佛教や有部等のように、他の心心所と相應する心所としての受ではなくして、受は單獨に存する受の心であり、觸→受→愛とか、觸→受→想とかいう風に經過するものとされるのである。

（1）S. III, p. 63; 雜阿含經卷二、四二經（大正二・一〇a）、卷三、六一經（大正二・一五c）

（2）S. II, p. 3. cf. Vibh. p. 136

（3）雜阿含卷一二、二九八經（大正二・八五b）

（4）S. V, p. 209 ff. なお雜阿含卷一七、四八五經（大正二・一二四a）參照。

（5）パーリ佛教では身受とは身識相應の受のみを云い、心受とは他の五識相應の受を云うが、有部・成實論・瑜伽行派の正說としては、身受は前五識相應の受であり、心受は意識相應の受であるとされる。法蘊足論卷一〇（大正二六・五〇一a）、俱舍論卷三（大正二九・一四c）、成實論卷六（大正三二・二八四c）、大乘阿毘達磨集論卷一（大正三一・六六三c）、成唯識論卷五（大正三一・二七a）。なお身受・心受に關して大毘婆沙論卷一一五（大正二七・五九九a以下）にはつぎのような諸說が揭げられている。

	身受	心受
(一)	五識相應受	意識相應受
(二)	無分別	有分別

㈢縁㆓自相境㆒	縁㆓自相共相境㆒
㈣縁㆓現在境㆒	縁㆓三世及無爲境㆒
㈤縁㆓實有境㆒	縁㆓實有假有境㆒
㈥於㆑境一往取	於㆑境數數取
㈦於㆑境暫緣卽了	推尋乃了
㈧依㆑色緣㆑色	依㆓非色㆒緣㆓色非色㆒
㈨有對	有對無對
㈩積聚	積聚非積聚
(十一)和合	和合非和合

つぎに舍利弗阿毘曇論卷三（大正二八・五四三b以下）には身受・心受に關してパーリ佛敎の說および有部等の說の兩者にあたるものを揭げている。

(6) S. IV, p. 231 f.

(7) 雜阿含卷一七、四八五經（大正二・一二四a）

(8) S. IV, p. 235, 雜阿含卷一七、四八三經（大正二・一二三a以下）

(9) A. I, p. 80 f.

(10) M. III, p. 282; S. II, p. 72 etc.; IV, p. 32 etc.

(11) 雜阿含卷八、二一三經（大正二・五四a）等、卷九、二三〇經（大正二・五六a）等、卷一一、二七六經（大正二・七四b）等、卷一三、三二七經（大正二・九二a）等。

(12) 雜阿含卷一一、二七三經（大正二・七二c）、卷一三、三〇六經（大正二・八七c）

(13) Dhs. p. 118: Kāyikaṁ asātaṁ kāyikaṁ dukkhaṁ kāyasamphassajaṁ asātaṁ dukkhaṁ vedayitaṁ kāyasamphassajā asātā dukkhā vedanā.

(14) Ibid. p. 90. 前者の asāta, dukkha の代りに sāta, sukha をおく。

(15) Ibid. p. 84. 前々項の kāyika, kāyasamphassaja の代りに cetasika, cetosamphassaja をおく。

（16） Ibid. p. 10. 前々項と前項とを参照して知るべし。

（17） Ibid. p. 28: Cetasikaṁ neva sātaṁ nâsātaṁ cetosamphassajaṁ adukkhamasukhaṁ vedayitaṁ cetosamphassajā adukkhamasukhā vedanā.

（18） 集異門足論巻一五（大正二六・四二九ａ）

（19） 法蘊足論巻一〇（大正二六・五〇一ａ）

（20） 界身足論巻上（大正二六・六一四ｃ）

（21） 品類足論巻二（大正二六・六九九ｃ）

（22） 舎利弗阿毘曇論巻二一（大正二八・六六二ａ）

（23） Mil. p. 60: Vedayita-lakkhaṇā vedanā anubhava-lakkhaṇā ca.

（24） 品類足論巻一（大正二六・六九三ａ）

（25） VM. p. 461: Iṭṭhaphoṭṭhabbânubhavana-lakkhaṇaṁ sukhaṁ, sampayuttānaṁ upabrūhana-rasaṁ, kāyika-assāda-paccupaṭṭhānaṁ, kāyindriya-padaṭṭhānaṃ.

（26） Ibid.: Aniṭṭhaphoṭṭhabbânubhavana-lakkhaṇaṁ dukkhaṁ, sampayuttānaṁ milāpana-rasaṁ, kāyikâbādha-paccupaṭṭhānaṁ, kāyindriya-padaṭṭhānaṁ.

（27） Ibid.: Iṭṭhârammaṇânubhavana-lakkhaṇaṁ somanassaṁ, yathā tathā vā iṭṭhâkārasambhoga-rasaṁ, cetasika-assāda-paccupaṭṭhānaṁ, passaddhi-padaṭṭhānaṁ.

（28） 心基に関しては第二章第四節参照。

（29） VM. p. 61: Aniṭṭhârammaṇânubhavana-lakkhaṇaṁ domanassaṁ, yathā tathā vā aniṭṭhâkārasambhoga-rasaṁ, cetasikâbādha-paccupaṭṭhānaṁ, ekanten'eva hadayavatthu-padaṭṭhānaṁ.

（30） Ibid.: Majjhattavedayita-lakkhaṇā upekkhā, sampayuttānaṁ nâtiupabrūhana-milāpana-rasā, santabhāva-paccupaṭṭhānā, nippītikacitta-padaṭṭhānā.

（31） DhsA. p. 257.

（32） 楽受の定義は DhsA. p. 117. にあり、捨受の定義は ibid. p. 178 にあり。

(33) DhsA. p. 109; cf. Abhav. p. 18.
(34) 雜阿毘曇心論巻二（大正二八・八八一a）
(35) 五事毘婆沙論巻下（大正二八・九九四b）
(36) 入阿毘達磨論巻上（大正二八・九八一c）
(37) 倶舍論巻一（大正二九・四a）、巻四（大正二九・一九a）
(38) 順正理論巻二（大正二九・三三八c）、なお順正理論巻一〇（大正二九・三八四a以下）、顯宗論巻五（大正二九・七九九c）参照。
(39) 同上、なお顯宗論巻二（大正二九・七八三a以下）参照。
(40) Kośa-vyākhyā p. 36: anubhava upabhogaḥ.
(41) Triṁśikā p. 20: Vedanā anubhava-svabhāvā, sā punar viṣayasyâhlādaka-paritāpaka-tadubhayâkāravivikta-svarūpa-sākṣātkaraṇabhedāt trividhā bhavati; sukhā duḥkhā aduḥkhâsukhā.
(42) 成唯識論巻三（大正三一・一一c）
(43) 同上巻五（大正三一・二八a）
(44) 同上巻三（大正三一・一一c）
(45) 成唯識論述記巻三末（大正四三・三三一b）参照。
(46) Triṁśikā p. 20.
(47) 瑜伽師地論巻三（大正三〇・二九一b以下）
(48) 同上巻五五（大正三〇・六〇一c）
(49) 顯揚聖教論巻一（大正三一・四八一a）
(50) 大乘五蘊論（大正三一・八四八b）
(51) 成實論巻六（大正三二・二八一c）

(3) 想 (saññā, skt. saṁjñā) 舊譯 思想

想の語は尼柯耶・阿含において、すでにきわめて廣く用いられている。五蘊中の想蘊および六觸所生の六想は想のもっとも基本的なものである。派生的な個々の想としては、色想・有對想・種々想の三想、欲想・恚想・害想の三不善想、小想・大想・無量想・無所有處想の四想、無常想・苦想・無我想・食厭想・一切世間不可樂想・死想の六想、無常想・無我想・不淨想・過患想・捨斷想・離貪想・滅想の七想、前の六想に過患想・捨斷想・離貪想・滅想の四を加えた十想等のものが説かれており、さらに無想定・非想非非想處定等においても、七識住中の種々想・一種想等においても、想の語が用いられている。

五蘊經の説明によれば、想蘊とはパーリ尼柯耶では色想・聲想・香想・味想・觸想・法想の六想であるとされ(1)、漢譯雜阿含では眼觸生想、耳・鼻・舌・身・意觸生想であるとされているが(2)、色想等と眼觸生想等とは同一事を云ったものであるから、想蘊に對する漢パの説明は異なったものではない。故に五蘊中の想蘊は六觸所生の想であるということになる。觸所生の想については漢パの尼柯耶・阿含に

　觸が因となり觸が縁となりて想蘊の施設あり(3)。

　觸因觸縁生受想行(4)

とされており、また漢譯雜阿含に

　縁眼色生眼識、三事和合觸、觸縁想(5)

ともされている。これらの場合、想のみが觸から生ずるのではなくして、受・思等も生ずるとされる。故に

　三事和合觸、觸倶生受想思(6)

とあって、想は受・思とともに觸と倶生するとされる。この點から阿毘達磨時代になると想は心所法であって、他の

心心所と相應倶起するものであるとされた。これに對して經部等は心の經過は觸→受→思→想というように、一時には一心作用のみが起って、多くの心心所が倶起相應するということはありえないと主張した。その根據とする所は

三和合觸、觸已受、受已思、思已想(7)

のような經文にあるかも知れない。

とにかく、尼柯耶・阿含の説によれば、想とは根と境と識との三者が接觸した場合に、その境を心像として心中に映ぜしめる作用でもあり、また心中に現われた心像でもあるのである。心には必ず何等かの對象があり、この對象が心像卽ち想であり、また心が起る時には心像を心に映ぜしめる作用があり、この取像作用が想であるから、一切の心には想が存することになる。かくて想は一切の心と相應倶起するとされ、パーリ佛教ではこれを共一切心心所におさめ、有部では大地法とされ、瑜伽行派では遍行心所におさめられた。

つぎに諸部派における阿毘達磨以後の諸文獻に現われた想の定義説明を紹介することにしたい。まずパーリ阿毘達磨における想の定義は

觸所生の想・想念・已想念(8)

とされており、有部の集異門足論・界身足論・品類足論等では

(集異門)想・等想・現前等想・已想・當想(9)

(界　身)想・等想・現想・已想・當想(10)

(品　類)想・等想・增上等想・已想・想類(11)

等と定義され、舍利弗阿毘曇論では

若想・憶想、是名二想法一[12]

若想・憶想・勝想、是名レ想[13]

等とされている。以上はいずれも形式的な阿毘達磨的定義であるが、これらより多少内容的定義をなしたものには彌隣陀問經の

想は想念を特相とす。何を想念するや、靑をも想念し、黃をも想念し、赤をも想念し、白をも想念し、茜をも想念す。[14]

という定義とか、品類足論の

想云何、謂取像性、此有二三種一、謂小想・大想・無量想[15]

という定義等がある。さらに註釋書的定義說明では、一層內容的に充實したものとなった。例えば淸淨道論では

そ〔の想〕はすべて想念を特相とす。「これはあれに他ならず」とて再び想念を〔起さしむる〕緣たるの相となるを〔想の〕作用とす。木材等が大工等に〔想念を起さしむる〕が如し。把握せしが儘の相によりて住著をなすを〔想の〕現狀とす。象を〔手によりて摸索して〕見たる盲者が〔自己の把握せし〕儘の相によりて象とは斯るものなりと住著するが〕如し。現はれたるが儘の境を〔想の〕直接因とす。案山子を見て子鹿が「人なり」との想を生ずるが如し。[16]

と定義說明されており、法集論註でも同樣の說明が多少詳細な形で行われている。[17]これらの說によって、想とは知覺・表象に現われたままの心像であって、いまだ思惟判斷の作用によって附加修正の加わらないものであることが知られる。成實論が想を定義して

取二假法相一故名爲レ想[18]

となし、想をもって假法の相を取るものとしているのも、想にはなんらの思惟も智慧もいまだ作用していないためで

あると思われる。

有部の雑阿毘曇心論・入阿毘達磨論・倶舎論・順正理論等の註釋書以後の諸論書においては

（雜　心）想者、於二境界一取二像貌一(19)

（入阿毘）想句義者、謂能假二合相名義一解、即於二靑黃長短等色、螺鼓等聲、沈麝等香、鹹苦等味、堅軟等觸、男女等法相名義中一、假合而解、爲二尋伺因一、故名爲レ想(20)

（倶　舍）想蘊、謂能取レ像爲レ體、即能執二取靑黃長短男女怨親苦樂等相一、此復分別成二六想身一(21)

（正　理）想蘊、取レ像爲レ體、謂於二一切一隨レ本安立、靑長等色、琴貝等聲、生蓮等香、苦辛等味、滑澁等觸、生滅等法、所緣境中、如レ相而取、故名爲レ想(22)

等と定義説明され、パーリ等の説と同様に、いずれも六所緣における相をそのままに取ることであるとされているのである。

また瑜伽行派の瑜伽師地論・顯揚聖教論・大乘五蘊論・安慧の唯識三十頌釋・成唯識論等においても、

（瑜　伽）想云何、謂了レ像……想作二何業一、謂於二所緣一令二心發二起種々言說一爲レ業(23)

（瑜　伽）想云何、謂三和合故施設所緣假合而取、此復二種、一隨覺想、二言說隨眠想、隨覺想者、謂善言說、人天等想、言說隨眠想者、謂不善言說嬰兒等類乃至禽獸等想……想爲二何業一、謂於二所緣一令二心彩畫言說一爲レ業(24)

（顯　揚）想者、謂名句文身熏習爲レ緣、從二阿賴耶種子一所レ生、依レ心所レ起、與レ心倶轉相應、取レ相爲レ體、發二言議一爲レ業(25)

（五　蘊）云何想蘊、謂於二境界一取二種々相一(26)

（三十釋）想は境の〔差別の〕相を把取し……靑黃等の所緣の確定の原因なり。(27)

（成唯識）想謂於レ境取レ像爲レ性、施二設種々名言一爲レ業、謂要安二立境分齊相一、方能隨二起種種名言一(28)

等とされており、大體はパーリ佛教や有部の定義説明と同様であるが、右の中で顯揚聖教論の定義のみは瑜伽行派獨特の種子説をもって説明されている。しかしその內實はいずれも同一である。なお瑜伽行派や入阿毘達磨論の定義によれば、想によって取像（表象）作用が行われると、その取像された相に對して命名し、またはその相を思惟する尋・伺等が想に繼起するとされているのである。

（1）S. III, p. 63.
（2）雜阿含卷二、四二經（大正二・一〇b）、卷三、六一經（大正二・一五c）
（3）S. III, p. 101; M. III, p. 17.
（4）雜阿含卷二、五八經（大正二・一四c）
（5）雜阿含卷一一、二七六經（大正二・七四c）、卷一三、三二八經（大正二・九二a）
（6）雜阿含卷一一、二七三經（大正二・七二c）、卷一三、三〇六經（大正二・八七c）
（7）雜阿含卷八、二一四經（大正二・五四a）
（8）Dhs. p. 10; MNd. p. 56 etc.: samphassajā saññā sañjānanā sañjānitattaṁ.
（9）集異門足論卷一五（大正二六・四二九b）
（10）界身足論卷上（大正二六・六一四c）
（11）品類足論卷二（大正二六・六九九c）
（12）舍利弗阿毘曇論卷二一（大正二八・六六二a）
（13）同上卷二三（大正二八・六七二a）
（14）Mil. p. 61: sañjānana-lakkhaṇā saññā……nīlam pi sañjānāti, pītam pi……, lohitam pi……, odātam pi……, mañjeṭṭham pi sañjānāti.
（15）品類足論卷一（大正二六・六九三a）
（16）VM. p. 462; cf. Abhav. p. 18: Sā sabbā va sañjānana-lakkhaṇā. Tad ev' etan ti puna sañjānanapaccaya-

nimittakaraṇa-rasā, dāruādisu tacchakādayo viya. Yathāgahitanimittavasena abhinivesakaraṇa-paccupaṭṭhānā, hatthidassaka-andhā viya. Yathā-upaṭṭhitavisaya-padaṭṭhānā, tiṇapurisakesu migapotakānaṁ 'purisā' ti uppanna-saññā viya.

(17) DhsA. p. 110 f.

(18) 成實論卷六（大正三二・二八一ａ）

(19) 雜阿毘曇心論卷二（大正二八・八八一ａ）

(20) 入阿毘達磨論卷上（大正二八・九八一ｃ）

(21) 倶舍論卷一（大正二九・四ａ）、なお倶舍論卷四（大正二九・一九ａ）參照。

(22) 順正理論卷二（大正二九・三三九ａ）、顯宗論卷二（大正二九・七八三ｂ）、なお順正理論卷一〇（大正二九・三八四ｂ）、顯宗論卷五（大正二九・七九九ｃ）參照。

(23) 瑜伽師地論卷三（大正三〇・二九一ｂ以下）

(24) 同上卷五五（大正三〇・六〇一ｃ以下）

(25) 顯揚聖教論卷一（大正三一・四八一ａ）

(26) 大乘五蘊論（大正三一・八四八ｂ）

(27) Triṁśikā. p. 21: Saṁjñā viṣayanimittodgrahaṇaṁ……nīlapītādy ālambanavyavasthā-kāraṇaṁ.

(28) 成唯識論卷三（大正三一・一一ｃ）

（4） 思（cetanā）

思の語は尼柯耶・阿含では、普通に六思として用いられている。六思とは色思・聲思・香思・味思・觸思・法思ともされ、また眼觸所生の思乃至意觸所生の思ともされるが、兩者は同一事を異なった表現によってのべたものにすぎない。そして尼柯耶・阿含においては、この思は五蘊中の行蘊と同一視される場合が多いのである。例えば行蘊の説明として

次に諸比丘よ、行とは云何。諸比丘よ、此等六思身あり、〔謂く〕色思乃至法思なり。諸比丘よ、これを行といふ。觸の集より行の集あり。(1)

云何行如實知、謂六思身、眼觸生思、耳・鼻・舌・身・意觸生思、是名爲レ行、如レ是如實知、云何行集如實知、觸集是行集(2)

等とされているのはそれである。また尼柯耶・阿含には行を説明して

次に諸比丘よ、汝等は何を行と云ふや。諸比丘よ、有爲（已作）を行作するが故に行と云はる。(3)

爲作相是行受陰(4)

とされ、行とは行作する（abhisaṅkharoti）ものであるとされているが、後に説くように、思も心の行作（abhisaṅkharaṇa）であるとされているから、行と思とは同義語にすぎない。故に五蘊中の行蘊は元來は思そのものを指したものであると思われるが、阿毘達磨時代になって多くの心所が設定されるようになると、受・想以外の心所はすべて行蘊の所攝であるとされ、さらにパーリ佛教以外では心不相應行なるものが設けられて、これも行蘊におさめられた。從って、最初は行蘊はおそらく思と同義であったものが、後には行蘊は思よりもきわめて廣く解せられ、受と想とを除いた一切の心所法と一切の心不相應法とを含むものとされた。もっとも行という語は諸行無常という場合の行のように、一切の有爲法をも指すのであるから、行蘊のみでなく、五蘊全體が行でもある。行の語にはこのように種々廣狹の義があるから、これをもって直ちに思と同一視することはできないことになる。

思は前揭の經文によって知られるように、觸から生じたものであり、また漢譯雜阿含では思は觸・受・想と倶生するともされている。(5) 故に思は觸を緣として發生し、觸・受・想等と倶生するものであることが知られる。そして思とは心心所を行作せしめ活動せしめるものであって、心にはすべて行作があるから、思は一切の心と常に相應するとさ

れるのである。パーリ佛教が思を共一切心心所におさめ、有部が大地法となし、瑜伽行派が遍行心所におさめて、一切心と相應するとしているのはこのためである。しかし、經部等は思は觸→受→想→思というような心的經過中に獨一に存在するものであって、他の受・想等と相應倶起するものではないと主張した。故に經部等の立場からすれば、思は一切の心と相應するものではないのである。(6)

パーリ佛教・有部等と經部等との間において思の解釋に右のような相違があるのは、心所法の肯定否定という教理的相違にもよるけれども、さらに思自身に對する見解の相違でもあると思う。何となれば、一切の心と常に相應倶起する心所としての思は單に心心所を行作せしめるものであるが、思にはこの一切心と常に相應するもの以外に、善惡業の根本をなす意思作用の義もあるのである。一切心と相應する思と善惡業を爲作せしめる思とは、同じく思の語によって命名されていても、その間には雲泥の相違が認められる。しかし以下紹介する諸文獻の思の定義説明においては、右の二種の思の區別が明確にされていない場合が多い。それはこの兩者は必ずしも質的に相違するものではなく、程度の差異にすぎないと見られたためであるかも知れない。

諸部派の文獻における思の定義説明を見るに、まずパーリ阿毘達磨では

觸所生の思・等思・已思(7)

とされ、有部では集異門足論・界身足論・品類足論・發智論等につぎのような阿毘達磨的定義がなされている。

(集異門)思・等思・現前等思・已思・當思・作心・意業(8)

(界　身)思・等思・現思・已思・當思・思所攝造心・意業(9)

(品　類)思・等思・增上等思・已思・思類・心作・意業(10)

（發　智）思・等思・增思・思惟・思類・心行・意業[11]

これらの思の定義においては、業としての意思作用が説かれているようであるから、それは必ずしも一切心と相應する大地法心所としての思とは見られないようである。つぎに舍利弗阿毘曇論には

若思・正思、是名二思法一[12]

若思・正思・緣思、若心有レ作、是名レ思[13]

等という阿毘達磨的定義がなされている。

彌隣陀問經では右の阿毘達磨的形式的定義を脱して、内容的に思が説明されている。卽ち

思は已思を特相とし、また行作を特相とす。[14]

と定義した後、さらにこれを喩説して

大王よ、譬へば或る人が毒を造作して自らも飲み他の人々も飲まんに、彼自らも苦しみ他の人々も苦しまん。大王よ、斯の如く玆に或る人が不善業をば思をもつて思念（意志）せば、身壊れ死して後に苦界・惡趣・墮處・地獄に生じ、また彼に隨學する所の人々も身壊れ死して後に苦界・惡趣・墮處・地獄に生ずべし。或はまた譬へば大王よ、或る人が酥・酪・油・蜜・砂糖を調合して自らも飲み他の人々も飲まんに、彼自らも樂しみ、他の人々も樂しまん。大王よ、斯の如く玆に或る人が善業をば思を以て思念（意志）せば、身壊れ死して後に善趣・天界に生じ、また彼に隨學する所の人々も身壊れ死して後に善趣・天界に生ずべし。大王よ、斯の如く思は已思を特相とし、また行作を特相とす。[15]

とされている。そしてこの場合の思も一切心と相應する思ではなくして、善惡業の根本である意思作用としての思である。

さらに品類足論の新らしい部分における思の定義も、阿毘達磨的定義から進んで内容的説明に入っているものである。それによれば

思云何、謂心造作性、即是意業、此有二三種一、謂善思・不善思・無記思(16)

とあって、思を善・惡・無記に分類し、善惡業としての思も、普通の心と相應する思も、すべて思の心所に一括して説いている。

ついで註釋書時代になると、各部派ともに思は内容的に詳細に定義説明されるようになった。まずパーリの清淨道論では

意思（思念）するが故に思なり。〔そは〕統率するの義なり。そは意思することを特相とす。營務するを作用とす。〔心・心所を〕統制することを現狀とす。〔そは〕自他の作用を司るものにして、〔自他を取締る〕塾頭・棟梁等の如し。またこ〔の思〕は緊急なる用務を隨念せし等の場合に、相應せる〔心・心所〕を〔綜合〕努力せしむるが故に、〔その〕存在が明瞭なり。(17)

と説明され、また法集論註や入阿毘達磨論でもこれと類似の定義説明がなされている。(18) これらの説明における思はとくに業の根本としての思ではなくして、一切心と相應する心所としての思とされているようである。

有部における雜阿毘曇心論・入阿毘達磨論・倶舍論・順正理論等の註釋書以後の諸論書では思がつぎのように定義説明されている。

（雜　心）思者、功德・惡・倶相違、造作轉心(19)

（入阿毘）思謂能令二心有一造作、即是意業、亦是令二心運動一爲レ義、此善・不善・無記故、有二三種別一(20)

（倶　舍）思謂能令二心有一造作(21)

（正　理）令下心造二作善・不善・無記一、成中妙・劣・中性上、説名爲レ思、由レ有レ思故、令三心於レ境有二動作用一、猶如下磁石勢力能令三鐵有二動用一(22)

これらの定義説明は前掲の品類足論の説明のように、思を善・不善・無記の三種に分けて、一切の思を含ませたものである。

瑜伽行派の瑜伽師地論・顕揚聖教論・大乗阿毘達磨集論・大乗五蘊論・安慧釈三十唯識論・成唯識論等の諸論書においても大體有部説と同様な定義説明がなされている。即ち

（瑜　伽）思云何、謂心造作……思作二何業一、謂發三起尋伺身語業等一爲レ業(23)

（瑜　伽）思云何、謂三和合故令二心造作一、於二所縁境一隨與領納和合乖離……思爲二何業一、謂發三起尋伺身語業一爲レ業(24)

（顕　揚）思者、謂令二心造作一得　失・倶非意業爲レ體、或爲二和合一、或爲二別離一、或爲二隨與一、或爲二貪愛一、或爲二瞋恚一、或爲二棄捨一、或起二尋伺一、或復爲レ起二身語二業一、或爲二染汚一、或爲二淸淨行一、善・不善・非二爲レ業(25)

（集　論）何等爲レ思、謂於レ心造作意業爲レ體、於二善・不善・無記品中一、役レ心爲レ業(26)

（五　蘊）云何爲レ思、謂於二功德過失及倶相違一令二心造作一意業爲レ性(27)

（三十釈）思は心の行作、意の行動なり、それある時、磁石の力によりて鐵が動くが如く、心は所縁の方に動くに似たり。(28)

（成唯識）思謂令二心造作一爲レ性、於二善品等一役レ心爲レ業、謂能取二境正因等相一、驅三役自心一令レ造二善等一(29)

とされていて、思とは善・不善・無記において心を造作せしめ、それによって尋・伺とか身語業とかを起させるものであることがのべられている。

經部系の成實論では思は前にものべたように、心所法・心相應法としては認められず、その定義説明も有部や瑜伽行派のものとは異なって

問曰、何等爲レ思、答曰、願求爲レ思、如二經中説一、下思下求下願(30)

と説かれ、それによれば思とは願と求とであるとされる。そして思・願・求には多少の相違があって、思とは他人のために善惡を求めることであり、願とは後身を求めることであり、求とは未得の事を求めることであり、この三者がいずれも思の義であるとされる。(31) かつ成實論によれば思は心そのものにすぎないのである。卽ち

意卽是思、如二法句中説一、惡心所作所説皆受二苦果一、善心亦爾、故知意卽是思(32)

とされている。これは前にもしばしばのべたように、經部系一般の主張である。

以上をもって思に對する諸文獻の定義説明を一應紹介したが、さらに思と業との關係に關する諸部派の説を以下少しく眺めて見たい。まず成實論によれば一切心と常に相應するような心所としての思を認めず、意が思であり、思はすべて業である。そして意業は勿論、身語業もみな思にほかならないと主張した。故に

意卽是思、思名爲レ業、是故若意求二後身一、此亦名二意業一、亦名爲レ思、思二念後身一故名爲レ業(33)

離レ心無レ思無二身口業一(34)

等とされているのである。これと同様な説が大毘婆沙論には譬喩者の説として

身語意業皆是一思(35)

離レ思無二異熟因一、離レ受無二異熟果一(36)

等とのべられている。これらによれば、經部系の成實論や譬喩者は業は身口意の三業ともに思であると主張したことが知られる。

つぎにパーリ佛教も經部系と同様に、業はすべて思のみであるという立場に立っている。論事八ノ九で他部派が身

語業は色法であると主張するのに對して、パーリ佛教では業や異熟はすべて心心所のみに存するものであるとなし、色法としての業を絶對に認めないのである。身語業を色法であると主張する部派は論事の註書によれば、化地部と正量部である[37]。業を思のみであると主張する部派はその他にも化地部の末宗がある。即ち異部宗輪論によれば、化地部の末宗は

業實是思、無二身語業一[38]

と主張したとされる。

業はすべて思であるという經部やパーリ佛教等の説に對して、その他の多くの部派では、意業のみは思であるけれども、身語の二業は思ではなくして色法であると主張した。この色法というのは表色および無表色である。無表色の存在を認めた部派はすでに第三章第十四節第一項中の正語・正業・正命に關する論説において詳論したように、有部・舍利弗毘曇・化地部・正量部・大衆部・瑜伽行派等である。故にこれらの諸部派は身語業が色法であることを認めたことになる。

（1） S. III, p. 63.
（2） 雜阿含卷二、四二經（大正二・一〇b）
（3） S. III, p. 87.
（4） 雜阿含卷二、四六經（大正二・一一c）
（5） 雜阿含卷一一、二七三經（大正二・七二c）、卷一三、三〇六經（大正二・八七c）
（6） もっとも後期の經部師の中には思は一切心と相應すると說いた者もある。前方二四八頁參照。
（7） Dhs. p. 10 etc.: Samphassajā cetanā sañcetanā sañcetayitattaṁ.
（8） 集異門足論卷一五（大正二六・四二九b）

（9）界身足論巻上（大正二六・六一四c）

（10）品類足論巻二（大正二六・六九九c）

（11）發智論巻二（大正二六・九二七b）、大毘婆沙論巻四二（大正二七・二一六b）

（12）舎利弗阿毘曇論巻二一（大正二八・六六二b）

（13）同上巻二三（大正二八・六七二b）

（14）Mil. p. 61: Cetayita-lakkhaṇā cetanā abhisaṅkharaṇa-lakkhaṇā ca.

（15）Ibid. p. 61 f.

（16）品類足論巻一（大正二六・六九三a）

（17）VM. p. 463: Cetayatī ti cetanā, abhisandahatī ti attho. Sā cetanābhāva-lakkhaṇā, āyūhana-rasā, saṁvidahana-paccupaṭṭhānā, sakicca-parakicca-sādhikā jeṭṭhasissa-mahāvaḍḍhakī ādayo viya. Accāyikakammânussaraṇādisu ca pan'âyaṁ sampayuttānaṁ ussāhanabhāvena pavattamānā pākaṭā hoti.

（18）DhsA. p. 111 f.; Abhav. p. 18.

（19）雜阿毘曇心論巻二（大正二八・八八一a）

（20）入阿毘達磨論巻上（大正二八・九八二a）

（21）倶舎論巻四（大正二九・一九a）

（22）順正理論巻一〇（大正二九・三八四b）、顯宗論巻五（大正二九・七九九c）

（23）瑜伽師地論巻三（大正三〇・二九一b以下）

（24）同上巻五五（大正三〇・六〇一c以下）

（25）顯揚聖教論巻一（大正三一・四八一a以下）

（26）大乘阿毘達磨集論巻一（大正三一・六六四a）Sam.: Cetanā katamā, cittâbhisaṁskāro manaskarma, kuśalâkuśalâvyākṛteṣu cittapreraṇa-karmikā.

（27）大乘五蘊論（大正三一・八四八c）

（28）Triṁśikā p. 21: Cetanā cittâbhisaṁskāro manaśceṣṭā, yasyāṁ satyām ālambanaṁ prati cetasaḥ praspanda

iva bhavati, ayaskāntavaśād ayaḥ praspandavat.

(29) 成唯識論卷三（大正三一・一一c）
(30) 成實論卷六（大正三二・二八六a）
(31)(32) 同上（大正三二・二八六c）
(33) 同上卷八（大正三二・三〇四a）
(34) 同上卷七（大正三二・二九六b）
(35) 大毘婆沙論卷一一三（大正二七・五八七a）
(36) 同上卷一九、卷五一、卷一四四（大正二七・九六a、二六三c、七四一b）
(37) JPTS. 1889, p. 111.
(38) 異部宗輪論（大正四九・一七a）

（5） 心一境性（しんいっきょうしょう）(cittass' ekaggatā, or cittekaggatā, skt. cittaikāgratā)、定 (samādhi 等持、三摩地、三昧、惟定)、止 (samatha, skt. śamatha 奢摩他)、心住 (cittaṭṭhiti)

前項所説の思の中に、善惡業に關する意思としての思と、一切心と相應する心所法一般としての思との兩者があったように、心一境性卽ち定にも特別な精神集注の狀態である禪定の意味の定と、一切心と相應する心所法一般としての定との兩者がある。また尼柯耶・阿含で説かれている思は多くは善惡業としての思であるように、尼柯耶・阿含で説かれている定も多くは禪定としての定であり、一切心と相應する心所としての定は阿毘達磨以後のものである。卽ち尼柯耶・阿含で説かれている定には、三學における定學（または增上心學）、五分法身中の定蘊、五根・五力・七覺支・八正道における定根・定力・定覺支・正定等があり、また有尋有伺・無尋唯伺・無尋無伺の三定、空・無相・無願の三三昧等もあり、さらに定の語によらずして、四禪の禪、八等至の等至、止觀の止等の語によっても定が意味

せられ、また十遍處・八勝處・八解脱・四無量心（四梵住）・不浄觀・安般念（數息觀）等によっても禪定が意味せられている。禪定は佛敎以前から印度一般できわめて重んぜられた修行法であり、佛敎においても三學の一として重視されたために、右のような種々なる定の名および定を意味する種々なる言葉が尼柯耶・阿含に説かれているのである。

定に對するこのような種々の名稱が存するために、瑜伽師地論は定の名として靜慮（禪）・解脱・等持（定）・等至の四種をあげており、(1) さらに瑜伽略纂や成唯識論了義燈は諸經論に説かれている定の異名を集めて次の七種としている。(2) 七種とは

(一) 三摩呬多（samāhita 等引）
(二) 三摩地（samādhi 等持、定、三昧）
(三) 三摩鉢底（samāpatti 等至）
(四) 馱衍那（dhyāna, pāli. jhāna 靜慮、禪那、禪）
(五) 質多翳迦羯羅多（cittaikāgratā, pāli. cittekaggatā 心一境性）
(六) 奢摩他（śamatha, pāli. samatha 止）
(七) 現法樂住（dṛṣṭadharma-sukhavihāra, pāli. diṭṭhadhamma-sukhavihāra）

であって、それらは内容的には全同ではなくして、多少相違した内容のものであり、それらの語は經論中にもそれぞれ一定した場合にのみ用いられている。しかし、その中でも定とか心一境性とかいう名稱はあらゆる精神統一の狀態に名づけられるのであるから、右のあらゆる場合が定であり、心一境性である。かく心一境性と定とは精神統一の一

般的名稱であるから、心所法としての名稱にもこれら兩者のいずれかが用いられる。

尼柯耶・阿含における定は禪定という高度の精神統一を指しているけれども、諸部派の阿毘達磨になると單に心が靜止して專一となることをも定と名づけて、これを心所となし、一切の心には定の心所が相應倶起すると說いた。それは心が心としての一つの作用をなすためには心心所が統一していなければならず、心心所を統一靜止させるものは定であるとされたからである。故にパーリ佛敎では定を共一切心心所におさめ、有部では大地法として、一切心と常に相應倶起するとしたのである。その理由は、定とは心が專注することであるが、一切の心は必ずしも專注しているとかぎらず、放散している心もあるから定は一切心と常に相應するものではないというにある。そして有部等が定とは心心所を和合せしめ一境に趣かしめるが故に、また心心所をして所緣を取らしめるが故に一切心に遍ずと說くのに對して、瑜伽行派では心心所を和合せしめて一境に趣かしめるのは觸の作用であり、心心所をして所緣を取らしめるのは作意の作用であるから、定は一切心に遍ずる必要がないと主張するのである。(3) これらは定心所に對する見方の相違に基づくものと思われる。

尼柯耶・阿含における定の定義はすべて四禪定の定型句をもってせられた。(4) これは尼柯耶・阿含では、前述のように定とは高度の精神統一の狀態である禪定のみを意味していたからである。ところが阿毘達磨時代になって、定を心所法として說くようになると、單なる心の專一なる狀態も定とされた。法集論が定の同義語として定・定根・定力・正定・邪定・心一境性・止・不散亂の八種を用いるのはそのためである。そして法集論では定を㈠三界の善・無記心と相應するもの、㈡出世間心と相應するもの、㈢不善心と相應するものの三種に區別し、各その定義說明を異ならし

めている。卽ち三界の善心・無記心と相應する心一境性・定根・正定・定力・止・不散亂等に對してはすべて

心の止住・住立・確立・均衡・不散亂・不亂意・止・定根・定力・正定(5)

と定義説明し、出世間心と相應する心一境性・定根・正定・定力・止・不散亂等に對してはみな一様に

心の止住・住立・確立・均衡・不散亂・不亂意・止・定根・定力・正定・定覺支・道支・道攝(6)

と定義して、前の有漏善淨の定の定義に「定覺支・道支・道攝」の語を加えて、それが出世間の無漏定であることを示している。つぎに不善心と相應する心一境性・定根・邪定・定力・止・不散亂等に對しては、みな一様に

心の止住・住立・確立・均衡・不散亂・不亂意・止・定根・定力・邪定(7)

と定義して、それが不善に屬する邪定であることを示している。パーリ阿毘達磨では、定を右のように有漏善定・無漏定・不善定の三種に分けて各〻多少異なった定義をほどこしていたが、この傾向は舍利弗阿毘曇論の定の定義にも見られる。卽ち舍利弗毘曇では一般の禪定の定義としては

心住・正住、是名二一心一(8)

とされているが、二十二根中の定根とか、七覺支中の定覺支とか、八正道中の正定とかのような出世間の無漏定に對しては、つぎのような定義をなしている。

(定　根)心住・正住・專住・心一向・心一欒・心不亂・依念・[心]獨・定・定力・定覺・正定(9)

(定覺支)心住・正住・專住・心一向・心一欒・心不亂・依意・心獨・定・定根・定力・正定(10)

(正　定)心住・正住・專住・心一向・心一欒・心不亂・依意・心獨・定・定根・定力・定覺(11)

パーリ佛教や舍利弗毘曇では定を有漏・無漏・不善等に區別して定義説明したが、有部の阿毘達磨ではその區別を附

せずして定義説明された。即ち集異門足論・法蘊足論・界身足論・品類足論等には

（集異門）（法蘊）心住・等住・近住・安住・不散・不亂・攝止・等持・心一境性[12]

（界　身）心住・等住・現住・近住・不亂・不散・攝持・寂止・等持・心一境性[13]

（品　類）令心住・等住・安住・近住・堅住・不亂・不散・攝止・等持・心一境性[14]

等とされている。これは有部の論書における定が心所法としてのみ解されていることを物語るものである。しかし、有部においても阿含時代には定を有漏・無漏の二として、これに阿毘達磨的定義の先駆的の定義が用いられている場合がある。即ち八正道中の正定の定義として雜阿含に

正定有二二種一……若心住不亂不動、攝受寂止三昧一心、是名二正定世俗有漏有取轉向善趣一、……聖弟子苦苦思惟、集滅道思惟、無漏思惟相應心法住不亂不散、攝受寂止三昧一心、是名二正定是聖出世間無漏不取正盡苦轉向邊一[15]

とあるのがそれであり、これと同様な定義が四諦經にも見出される[16]。なお雜阿含中には正定の定義として右に類似した阿毘達磨的定義の先駆が見出される。即ち雜阿含に

何等爲二正定一、謂住心不亂堅固攝持、寂止三昧一心[17]

とあり、中阿含分別聖諦經に

心住禪住順住不亂不散攝止正定[18]

とあるのがそれである。

つぎに彌隣陀問經では阿毘達磨における同義語の列擧という形式的定義を一歩進めている。即ち

定は上首たることを特相とす。あらゆる善法はすべてこれ定を上首となし、定に向ひ定に趣き定に傾くものなり。[19]

とされている。この場合の定とは禪定のみが意味されているようである。パーリの註釋時代になると、その定義はさらに詳細となって來た。まず清淨道論では定を定義説明して

所縁に對して心を平等に持するが故に、又は正しく持するが故に、又は心の等持そのものなるが故に定（等持）なり。そは不放散を特相とし、又は不散亂を特相とす。倶生〔の心心所〕を統一するを作用とす。恰かも洗粉が水を〔吸收統一する〕が如し。寂止を現状とす。多くは樂を直接因とす。〔定は〕風なき所にて燈焰の靜止せるが如く、心の靜止なりと知るべし。[20]

とされている。法集論註および入阿毘達磨論にもほぼこれと同様の定義説明がなされているが、[21]法集論註にはこのほかに義疏の所説であるとして

定は上首たることを特相とし、また不散亂を特相とす。[22]

という説も紹介されている。

以上のパーリ註釋書類の説によれば、定とは心が靜止して一境に集注し、他の心心所を統一して散亂せしめない狀態を指すとされている。あらゆる心は心心所が統一した狀態においてあるから、一切の心にはこの定の心所が相應倶起するとされるけれども、その定の專注狀態には心によって强弱の程度の差が存することを認めなければならない。故にパーリ佛敎では八十九心のすべてに定心所が相應すると說くけれども、その中でも前五識（一三—一七、二〇—二四）、意界（一八、二五、二八）、無因異熟意識界（一九、二六、二七）および疑相應の不善心（一一）の十七心と相應する定はその勢力が微弱であるために、心一境性とは呼ばれないで、心住（cittaṭṭhiti）とのみ呼ばれている。心住とは心が靜止せるのみのものであって、弱き定を意味するのである。[23]

有部においても定心所は一切心と常に相應するとされるが、パーリ佛敎のように定をその強弱によって差別することはされていない。品類足論の新らしい部分や雜阿毘曇心論・入阿毘達磨論・倶舍論・順正理論等の註釋時代以後の諸論書においては、定がつぎのように定義説明されている。

（品　類）定云何、謂心一境性[24]

（雜　心）定者、受レ縁不亂[25]

（雜　心）於レ縁心心法不レ散、名二一心一[26]

（入阿毘）定謂令三心專二注一境一、即是制如二猨猴心一、唯於二一境一而轉義[27]

（倶　舍）三摩地、謂心一境性[28]

（正　理）令三心不亂取二所縁境一、不流散因、名二三摩地一[29]

つぎに瑜伽行派における定の定義も大體右の有部諸論書のものと類似している。即ち瑜伽師地論・大乘阿毘達磨集論・顯揚聖敎論・大乘五蘊論・安慧釋三十唯識論・成唯識論等につぎのような定義が掲げられている。

（瑜　伽）三摩地云何、謂於二所觀察事一、隨二彼彼行一、審慮所依、心一境性……三摩地作二何業一、謂智所依爲レ業[30]

（瑜　伽）三摩地云何、謂於二彼彼境界一、隨順趣向、爲二審慮依一、心一境性……三摩地爲二何業一、謂智所依爲レ業[31]

（集　論）何等三摩地、謂於二所觀事一令二心一境一爲レ體、智所依止爲レ業[32]

（顯　揚）等持者、謂於二所觀境一專三住一縁一爲レ體、令二心不散一智依爲レ業[33]

（五　蘊）云何三摩地、謂於二所觀事一令二心一境不散一爲レ性[34]

（三十釋）定は觀ぜらるべき事物に對して心が一境（專一）となることとなり……智に依止を與ふるを〔定の〕作用とす。[35]

（成唯識）云何爲レ定、於二所觀境一令二心專住不散一爲レ性、智依爲レ業、謂觀二德・失・倶非境一中、由レ定令二心專住不散一、依レ斯

便有二決擇智生一(36)

ただ瑜伽行派の定義が有部說以上に出ている點は、定を智の所依であるとすることである。定を智の所依となすのは、智慧は禪定によって心が靜止して後に始めて得られることを指したものであろう。この場合の定は普通の心所としてのものではなくして、特別の禪定である。また瑜伽行派では前にものべたように、パーリ佛教や有部のように、定が一切心と相應することを認めず、定を別境心所におさめた。護法說によれば、定は諸八識中で前六識と相應し、第七・第八識とは相應しないとされ、また他師によれば定は第六意識とのみ相應するという說や、第七識とも相應するという說があって、瑜伽行派內でも定と諸識との相應關係については種々の說が行われたようである。(37)そして瑜伽行派內で一致して定が相應すると說く第六意識もそのすべてが常に定と相應するとはかぎらず、諸煩惱相應の第六意識は定と相應しないとされる。この點において瑜伽行派の說はパーリ佛教や有部の說と相當に異なっているのである。

最後に經部系の成實論では定を說明して

三昧與レ心不レ異……當レ知心邊無二別三昧一、隨二心久住一名爲二三昧一(38)

とし、心以外に定はなく、靜寂なる心そのものが定であると說き、定が他の心心所と相應俱起するものであるとする有部說に反對した。經部師の上座（羅摩）も成實論師と同樣の說をなしたらしく、順正理論にはその說を紹介して

上座言、離レ心無二別三摩地體一、由二卽心體緣レ境生時不二流散一故……(39)

と云っている。經部系で意味されている定は一切心と相應するものではなく、尼柯耶・阿含に說かれているような禪定の意味のみのものと思われる。故に成實論は定には有漏善定と無漏定とのみあって、不善心や無記心が專注することはあってもこれを定とは名づけないと云っている。卽ち

三昧有三種、有漏・無漏、世間諸禪定是有漏、入法位時諸三昧名無漏……攝心有三種、善・不善・無記、是中以善攝心爲三昧、非不善・無記(40)

とあるのはそれである。

（1）瑜伽師地論卷一一（大正三〇・三二八c）
（2）瑜伽略纂卷五（大正四三・六六c以下）、成唯識論了義燈卷五末（大正四三・七五三b以下）
（3）成唯識論卷五（大正三一・二八b以下）
（4）D. II, p. 313; M. III, p. 226 etc.; S. V, p. 10 etc.; A. I, p. 235 etc. 中阿含卷一、晝度樹經（大正一・四二二b）、雜阿含卷二六、六四七經（大正二・一八二c）等。
（5）Dhs. p. 10; p. 12; p. 13; p. 16; p. 17; Vibh. p. 124; p. 217; MNd. p. 365: Cittassa ṭhiti saṇṭhiti avaṭṭhiti avisāhāro avikkhepo avisāhaṭamānasatā samatho samādhindriyaṁ samādhibalaṁ sammāsamādhi.
（6）Dhs. p. 61; p. 62; p. 63; p. 64; p. 68; Vibh. p. 107; p. 237: Cittassa ṭhiti saṇṭhiti avaṭṭhiti avisāhāro avisāhaṭamānasatā samatho samādhindriyaṁ samādhibalaṁ sammāsamādhi samādhisambojjhaṅgo maggaṅgaṁ maggapariyāpannaṁ.
（7）Dhs. p. 77; p. 78; p. 79: Cittassa ṭhiti saṇṭhiti avaṭṭhiti avisāhāro avikkhepo avisāhaṭamānasatā samatho samādhindriyaṁ samādhibalaṁ micchāsamādhi.
（8）舍利弗阿毘曇論卷一四（大正二八・六二二c）
（9）同上卷五（大正二八・五六〇c）
（10）同上卷六（大正二八・五六八b）
（11）同上卷四（大正二八・五五四b）
（12）集異門足論卷三（大正二六・三七五c）、法蘊足論卷四（大正二六・四七一c、四七二c）、卷五（四七三c、四七四c）、卷六（四八二a）、卷七（四八四a）、卷八（四八九c）等。
（13）界身足論卷上（大正二六・六一四c）

(14) 品類足論巻二（大正二六・六九九c）

(15) 雑阿含巻二八、七八五經（大正二・二〇四a）

(16) 四諦經（大正一・八一六c）

(17) 雑阿含巻二八、七八四經（大正二・二〇三a）

(18) 中阿含巻七、三一經（大正一・四六九b）

(19) Mil. p. 38: Pamukha-lakkhaṇo samādhi, ye keci kusalā dhammā sabbe te samādhipamukhā honti samādhininnā samādhipoṇā samādhipabbhārā.

(20) VM. p. 464: Ārammaṇe cittaṁ samaṁ ādiyati, sammā vā ādhiyati, samādhāna-mattam eva vā etaṁ cittassā ti samādhi, so avisāra-lakkhaṇo, avikkhepa-lakkhaṇo vā, sahajātānaṁ sampiṇḍana-raso, nahāniyacuṇṇānaṁ udakaṁ viya, upasama-paccupaṭṭhāno, visesato sukha-padaṭṭhāno, nivāte dīpaccīnaṁ ṭhiti viya cetaso ṭhitī ti daṭṭhabbo.

(21) DhsA. p. 118 f. Abhav. p. 18.

(22) DhsA. p. 118.

(23) VM. p. 471; DhsA. p. 263.

(24) 品類足論巻一（大正二六・六九三a）

(25) 雑阿毘曇心論巻二（大正二八・八八一a）

(26) 同上巻七（大正二八・九二四b）

(27) 入阿毘達磨論巻上（大正二八・九八二a）

(28) 俱舎論巻四（大正二九・一九a）

(29) 順正理論巻一〇（大正二九・三八四b）、顯宗論巻五（大正二九・七九九c）

(30) 瑜伽師地論巻三（大正三〇・二九一c）

(31) 同上巻五五（大正三〇・六〇一c以下）

(32) 大乗阿毘達磨集論巻一（大正三一・六六四b）Sam.: Samādhiḥ katamaḥ, upaparīkṣye vastuni cittasyaikāgratā,

jñānasanniśrayadāna-karmakaḥ.

(33) 顯揚聖教論卷一（大正三一・四八一b）　(34) 大乘五蘊論（大正三一・八四八c）

(35) Triṃśikā p. 26: Samādhir upaparīkṣye vastuni cittasyaikāgratā……jñānasaṃniśrayadāna-karmakaḥ.

(36) 成唯識論卷五（大正三一・二八b）

(37) 同上卷三（大正三一・一二a）、卷五（大正三一・二三c、二九a）

(38) 成實論卷一二（大正三二・三三四c）

(39) 順正理論卷一一（大正二九・三九〇b）

(40) 成實論卷一二（大正三二・三三四c）

(6) 命根（みょうこん）（jīvitindriya）

命根を心所法として立てるのはパーリ佛教だけであって、他部派では多くこれを心不相應行として實有または假有としていることは、すでに第三章第十四節第二項においてのべた通りである。命根の語は尼柯耶・阿含にも出ているけれども、それは多く有情が死ぬ時に命根が斷ずるというだけのものであって、命根自身が考察され説明されているのではない。從って尼柯耶・阿含には命根が何法におさめらるべきかについては、なんらの示唆すらも見出されない。かくて命根は阿毘達磨に至って始めて問題となり、諸部派では前述のように、これを色でも心心所でもない心不相應行であるとし、有情の生命を維持し存續させる一種の勢力であると見なした。それに對して、パーリ佛教では、命根を物質的と精神的との兩者に分け、前者を色命根（rūpa-jīvitindriya）とし後者を非色命根（arūpa-jīvitindriya）と名づけた。そしてこの中の非色命根が今問題としている心所法としての命根である。[1] 命根を色と非色とに分けたのは、有識有情の場合には非色命根のみでその有情の生命の持續が説明されるけれども、無想有情のような無識有情には心所がないとされるから、このような有情の生命を持續させるものは色命根という物質でなければならないとされた

ためであろう。この不便と繁雑とを除くために、他部派では色・非色の生命を持續せしめるものとして、色にも心心所にも屬さない心不相應行の命根を立てたものであろう。

パーリ佛教によれば、一切の心は常に命根と相應倶起し、命根の力によって心識が維持存續させられているとするのである。その阿毘達磨的定義によれば、非色命根は

非色の諸法の壽・存續・持續・維持・動作・活動・護持・命・命根(2)

であるとされている。つぎに註釋書的定義說明によれば、法集論註は命根を定義說明して

それによりてそれと相應せる諸〔心心所〕法が活くるが故に命なり。守護の特相において〔心心所に對して〕君臨をなすが故に根なり。命卽ち根なるが故に命根なり。そは〔心心所の〕活動存續の增上〔緣〕となる。次に特相等を說かんに、命根は自己と別離せざる諸〔心心所〕法の守護を特相とす。彼等を活動せしむるを〔命根の〕作用とす。彼等の維持を〔命根の〕現狀とす。存續せしめらるべき〔心心所〕法を〔命根の〕直接因とす。(3)

としている。色命根に對してもほとんど同樣の說明が加えられ、ただ非色命根が心心所を維持守護するのに對して、色命根は色法を維持守護するとされる點が異なっている。それでは色命根と非色命根との間にはいかなる關係があるであろうか。パーリ善見論によれば、非色命根を奪うことはできないが、色命根はこれを奪うことができる。そして非色命根は色命根に依據しているから、色命根が斷ぜらるれば同時に非色命根も斷ずるとされている。(4)

（1） パーリ文獻中で心と相應する心所法としての命根を說いている最初のものは無碍解道であると思われる。卽ち無碍解道において未知當知根が信・精進・念・定・慧・意・喜・命の八根と倶在・倶生・相合・相應することが說かれているのはそれである。Pṭs. I, p. 116.

（2） Dhs. p. 11 f. etc.; Vibh. p. 123, cf. MNd. p. 42: Arūpinaṁ dhammānaṁ āyu ṭhiti yapanā yāpanā iriyanā

vattanā pālanā jīvitindriyaṁ.

（3） DhsA. p. 123, cf. VM. p. 447; p. 464; MNdA. I, p. 147; Abhav. p. 19: Jīvanti tena taṁ-sampayuttakā dhammā ti jīvitaṁ. Anulāpana-lakkhaṇe indaṭṭhaṁ kāretī ti indriyaṁ. Jīvitaṁ eva indriyaṁ jīvitindriyaṁ. Taṁ pavattasantatâdhipateyyaṁ hoti. Lakkhaṇādīhi pana attanā avinibhuttānaṁ dhammānaṁ anulāpana-lakkhaṇaṁ jīvitindriyaṁ, tesaṁ pavattana-rasaṁ, tesaṁ ṭhapana-paccupaṭṭhānaṁ, yāpayitabbadhamma-padaṭṭhānaṁ.

（4） VA. II, p. 438.

（7） 作意（さい） (manasikāra, skt. manasikāra or manaskāra) 舊譯　憶・思惟・念

作意という語は尼柯耶・阿含においてしばしば用いられている。しかし尼柯耶・阿含における作意は、あたかも尼柯耶・阿含における思の語が業と關係させられた意思作用の意味であって、一切心に存する單なる心の行作ではないように、また尼柯耶・阿含における定の語が禪定の意味であって單なる心の專注狀態ではないように、一切心と相應する注意作用としての作意ではなくして、特別な注意作用の意味のものである。故に尼柯耶・阿含では單に作意とはされないで、如理作意 (yoniso-manasikāra) または非理作意 (ayoniso-manasikāra) として說かれている。

作意が心心所と相應するものとして說かれている最初のものはおそらく、前の第三章第三節でのべたパーリ中部不斷經において、諸禪と相應俱存するものとして說かれた作意であろう。またパーリ相應部の緣起經において、名色の名を說明して受・想・思・觸・作意であるとされている場合の作意も一般的作意である。これらの中、前者は漢譯阿含中に相當經がなく、後者はその漢譯相當經中に作意の語が見えないのである。故に右のパーリの二經文は部派分裂後にパーリ佛教によって新たに加えられ、または改變せられたものかも知れない。從って作意が一切心に相應俱起するものとして用いられたのは部派時代以後ではないかと思う。ことにパーリ佛教では右の尼柯耶中には作意の語が存

したけれども、法集論の八十九心相應心所中には作意は數えられておらず、註釋書に至って「聖典に省略された」心所の一として始めて心所中に加えられているのである。作意がパーリ阿毘達磨において說かれなかったために、作意の語に對する阿毘達磨的定義はパーリ文獻には存しないけれども、分別論における非理作意の語の定義から推して、パーリ佛教における作意の阿毘達磨的定義は知られうる。即ちそれによれば作意は

　心の引轉・隨引轉・念慮・存念・作意(3)

である。

有部では作意は界身足論以來十大地法の一として一切心と常に相應するとされた。その阿毘達磨的定義は界身足論・品類足論等に見えている。即ち

　(界身)心引・隨引・等隨引・現作意・已作意・當作意・警二覺心一(4)

　(品類)牽二引心一、隨順牽引・思惟・牽引・作意・造意、轉二變心一、警二覺心一(5)

とあって、パーリの定義に割合に類似している。つぎに舍利弗阿毘曇論では作意が思惟と舊譯されているが、その定義說明も

　若計校・分別・籌量・憶念、是名二思惟法一(6)

　若心分別・計校・籌量・憶念、是名二思惟一(7)

とあって、パーリや有部のものと大體類似したものであることが知られる。

つぎに彌隣陀問經では

　作意は把持を特相とす。(8)

と定義されており、さらに作意と慧との區別を明らかにせんがためにつぎの喩説がのべられている。即ち麥を鎌で刈るのに、左手をもって麥束を把持するのが作意にあたり、右手をもって麥を刈るのが慧にあたるのである。また作意は羊や牛や馬等のような下等動物にもあるけれども、慧は牛馬等には存しないとされている。(9) パーリ註釋書時代になると作意はさらに詳細に定義説明されるようになった。即ち清淨道論・法集論註・入阿毘達磨論では作意を説明して

作意は――作とは所作なり――意に〔所縁の結合を〕作すなり。前意より異なりたる意を作るが故にも作意なり。そは所縁に赴かしむる〔作意〕、路〔心〕に赴かしむる〔作意〕、速行に赴かしむる〔作意〕の三種となる。その中、所縁に赴かしむる作意は意に〔所縁の結合を〕作すなり。そは行かしむるを特相とす。相應せる〔心心所〕を所縁と結合せしむるを作用とす。所縁に面前せることを現狀とす。所縁を直接因とす。〔そは〕行蘊の所攝にして相應せる〔心心所〕を所縁に赴かしむるものなるが故に馭者の如しと知るべし。次に路〔心〕に赴かしむる〔作意〕はこれ五門引轉の同義語なり。速行に赴かしむる〔作意〕はこれ意門引轉の同義語なり。其等は茲に意味せられたるに非ず。(10)

としている。これによれば、作意という語には心所法としての作意、五門引轉としての作意、意門引轉としての作意の三種の別があり、今の場合は心所法としての作意のみが意味されているのである。その心所法としての作意は心心所を警覺せしめて所縁に向わしめ、心心所を所縁と結合せしめるものである。五門引轉や意門引轉については前にもかつてふれたことがあり、その詳細は後の第六章において論ぜられるからここではその説明を略するけれども、心所法としての作意は五門引轉や意門引轉と無關係のものではない。五門引轉や意門引轉は心を警覺し注意を喚起するものであって、强力な作意とも云わるべきものであり、心所法としての作意はこれらよりも弱いもので一切心に遍ぜるものである。

有部の品類足論の新らしい部分および雑阿毘曇心論・入阿毘達磨論・倶舎論・順正理論等における作意の定義説明はつぎの如くである。

（品　類）作意云何、謂心警覺性、此有二三種一、謂學作意・無學作意・非學非無學作意(11)

（雑　心）憶者、於レ縁發悟(12)

（入阿毘）作意、謂能令二心警覺一、即是引レ心趣レ境爲レ義、亦是憶持(13)

（倶　舎）作意、謂能令二心警覺一(14)

（正　理）引二心心所一、令下於二所縁一有上レ所二警覺一、説名二作意一、此即世間説爲二留意一(15)

つぎに瑜伽行派の瑜伽師地論・大乗阿毘達磨集論・顯揚聖教論・大乗五蘊論・安慧釋唯識三十頌・成唯識論等における作意の定義を示すならば、

（瑜　伽）作意云何、謂心廻轉……作意作二何業一、謂引レ心爲レ業(16)

（瑜　伽）作意云何、謂能引二發心法一……作意爲二何業一、謂於二所縁一引レ心爲レ業(17)

（集　論）何等作意、謂發二動心一爲レ體、於二所縁境一持レ心爲レ業(18)

（顯　揚）作意者、謂從二阿頼耶識種子一所レ生、依レ心所レ起、與レ心倶轉相應、動レ心爲レ體、引レ心爲レ業、由二此與レ心同縁二一境一故、説二和合一非二不和合一(19)

（五　蘊）云何作意、謂能令二心發悟一爲レ性(20)

（三十釋）作意は心の轉引なり……それによりて心は所縁に面前せしめらる。次にそは所縁に心を保持するを作用とす。(21)

（成唯識）作意謂能警レ心爲レ性、於二所縁境一引レ心爲レ業、謂此警覺應下起二心種一引令上レ趣レ境故名二作意一、雖三此亦能引二起心所一、心是主故、但説レ引レ心(22)

等とある。右の有部や瑜伽行派の定義説明は大體同一であって、それによれば作意とは心を警覺して所縁に向わしめるという注意喚起の作用を云うのである。ただ悟入の入阿毘達磨論や無著の大乘阿毘達磨集論や安慧の三十頌釋では、その他に作意には所縁に心を保持する作用があると説かれているが、成唯識論によれば、所縁の境に心を保持するのは定の作用であるからこのような説明は不可であるとしている。また成唯識論は同所に、作意とは心を異境に廻趣せしめるものであると説く者があるけれども、これも不可であるとしている。(23) この後者の説は順正理論が

謂此作意力能令下識於二餘境一轉上(24)

と云っているものを指しているのである。(25) そして瑜伽行派では作意は遍行心所におさめられていて、パーリ佛教や有部と同様に一切の心と常に相應倶起するとされた。

ところが經部系では作意は心と相應するものではなく、注意を喚起させる心そのものにほかならないとした。故に經部系では有部等のように、作意は一切心と常に相應倶起するものでは決してない。例えば順正理論に經部の上座の説として

上座言、無二別一法名爲二作意一、由二此別相理不レ成故、謂於二所縁一能作動意名二作意相一、若於二所縁一唯作動意、諸餘心所應レ不レ能レ縁(26)

とされているのはそれである。つぎに經部系の成實論では作意の語が念の語によって舊譯されているが、そこでもやはり作意とは注意を喚起せしめる心（作發意）であると説いている。即ち

心作發名レ念、此念是作發相、故念念能更生二異心一、又説念相能成二辨事一(27)

とされているのはそれである。かくて經部系で意味されている作意とは、一切心に常に相應する作意ではなくして、

注意喚起作用という强力な作意のみであって、パーリ佛敎の五門引轉や意門引轉にあたるものを指しているようである。この點は成實論が作意（念）を如理作意（正念）・非理作意（邪念）の二として解していることからも知られうる。卽ち

是念二種、一正、二邪、正謂順理……故知隨順道念・眞實念等名爲正念……與此相違名爲邪念、正念能生一切功德、邪念能起一切煩惱(28)

とあるのがそれである。

成實論等で意味されているような、一般の心所法に屬さない特別な作意は、有部や瑜伽行派でも種々に考察された。例えば有部の諸論書で自相作意・共相作意・勝解作意・聞所成作意・思所成作意・修所成作意・生得作意等が説かれ(29)、瑜伽行派で隨順作意・對治作意・順淸淨作意・順觀察作意の四種作意(30)、力勵運轉作意・有間運轉作意・無間運轉作意・無功用運轉作意の四種作意(31)、調練心作意・滋潤心作意・生輕安作意・淨智見作意の四種作意(32)、了相作意・勝解作意・遠離作意・攝樂作意・觀察作意・加行究竟作意・加行究竟果作意の七種作意(33)等が説かれているのは善品の如理作意に屬するものである。

また不善品に屬する非理作意は有部では界身足論で十大煩惱地法の一とされて以來、品類足論・阿毘曇甘露味論・大毘婆沙論・雜阿毘曇心論等において、獨立の心所法とされ、瑜伽師地論でも心所法として數えられた。しかし倶舍論では非理作意も作意心所の一部分にすぎずとしてこれを獨立心所から除去し、瑜伽行派でも無著の大乘阿毘達磨集論以來は非理作意を心所から除去するに至った。なお非理作意については後の第七節に別に論じている。

（1） M. III, p. 25 f.

(2) S. II, p. 3.

(3) Vibh. p. 373: Cittassa āvaṭṭanā anvāvaṭṭanā ābhogo samannāhāro manasikāro. この中 anvāvaṭṭanā は原本では anvaṭṭanā とされているけれども、今は VibhA. p. 500 におけるこの部分の註釈に従って改めた。

(4) 界身足論巻上（大正二六・六一四c）

(5) 品類足論巻二（大正二六・六九九c）

(6) 舎利弗阿毘曇論巻二一（大正二八・六六二b）

(7) 同上巻二三（大正二八・六七二b）

(8) Mil. p. 32: Ūhana-lakkhaṇo manasikāro.

(9) Ibid. cf. Netti. p. 27: Cittavikkhepa-paṭisaṁharaṇa-lakkhaṇo samatho. Tassa asubhā padaṭṭhānaṁ.

(10) VM. p. 466; DhsA. p. 133; Abhav. p. 21: Kiriyākāro, manamhi kāro manasikāro. Purimamanato visadisaṁ manaṁ karotī ti pi manasikāro. Svâyaṁ ārammaṇapaṭipādako vīthipaṭipādako javanapaṭipādako ti tippakāro. Tattha ārammaṇa-paṭipādako manamhi karoti manasikāro. So sāraṇa-lakkhaṇo, sampayuttānaṁ ārammaṇe saṁyojana-raso, ārammaṇâbhimukhabhāva-paccupaṭṭhāno, ārammaṇa-padaṭṭhāno. Saṅkhārakkhandha-pariyāpanno ārammaṇapaṭipādakatthena sampayuttānaṁ sārathī viya daṭṭhabbo. Vīthipaṭipādako ti pana pañcadvārâvajjanass' etaṁ adhivacanaṁ. Javanapaṭipādako ti manodvārâvajjanass' etaṁ adhivacanaṁ. Na te idha adhippetā.

(11) 品類足論巻一（大正二六・六九三a）

(12) 雑阿毘曇心論巻二（大正二八・八八一a）

(13) 入阿毘達磨論巻上（大正二八・九八二a）

(14) 倶舎論巻四（大正二九・一九a）

(15) 順正理論巻一〇（大正二九・三八四b）、顕宗論巻五（大正二五・七九九c）

(16) 瑜伽師地論巻三（大正三〇・二九一b以下）

(17) 同上巻五五（大正三〇・六〇一c）

(18) 大乗阿毘達磨集論巻一（大正三一・六六四a）Sam.: Manasikāraḥ katamaḥ, cetasa ābhogaḥ, ālambane citta-

dhāraṇa-karmakaḥ.

（19） 顯揚聖敎論卷一（大正三一・四八一a）

（20） 大乘五蘊論（大正三一・八四八c）

（21） Triṁśikā p. 20: Manaskāraś cetasa ābhogaḥ……ālambane yena cittam abhimukhikriyate, sa punar ālambane cittadhāraṇa-karmakaḥ. 原本では最後の語が karmā とあるが、今の如く改む。

（22）（23） 成唯識論卷三（大正三一・一一c）

（24） 順正理論卷一一（大正二九・三八九c）

（25） 成唯識論述記卷三末（大正四三・三三〇c）參照。

（26） 順正理論卷一一（大正二九・三八九c）

（27） 成實論卷六（大正三二・二八七a）

（28） 同上（大正三二・二八七c）

（29） 大毘婆沙論卷一一（大正二七・五三a以下）、倶舍論卷七（大正二九・四〇a以下）

（30） 瑜伽師地論卷二八（大正三〇・四三六c）

（31） 同上（大正三〇・四三八b以下）

（32） 同上卷三一（大正三〇・四五八b）

（33） 同上卷一一、卷三三（大正三〇・三三二c、四六五c以下）、顯揚聖敎論卷七（大正三一・五一四a以下）

第三節　雜心所

（8） 尋（じん）（vitakka, skt. vitarka）舊譯　覺・念

（9） 伺（し）（vicāra）舊譯　觀

尋と伺との語は尼柯耶・阿含においてすでにしばしば用いられ、しかもこの兩者は一緒に連關してのべられる場合が多い。例えば諸禪を說くのに、初禪には尋と伺があり、第二禪には尋も伺もなく、初禪と第二禪と中間の禪には尋なくして伺のみあるとされるのはそれである。尋伺の有無によるこれらの禪定は有尋有伺定（savitakka-savicāra-samādhi）・無尋唯伺定（avitakka-vicāramatta-samādhi）・無尋無伺定（avitakka-avicāra-samādhi）の三定とされている。パーリ佛教では阿毘達磨以來、四禪のほかに無尋唯伺の中間禪を初禪と第二禪との間に加えて第二禪とするために、第二禪乃至第四禪は第三禪乃至第五禪とされて、いわゆる五種禪說が四種禪說のほかに用いられるようになり、八十九心の分類は五種禪によっていることはすでに前にのべた通りである。かく尋と伺とはきわめて深い關係にあるから、ここではこの兩者を一緒にして論ずることにした。

しかし尼柯耶・阿含で尋のみが單獨に說かれている場合もないではない。例えば出離尋・無恚尋・無害尋の三善尋、欲尋・恚尋・害尋の三不善尋、親里尋・國土尋・不死尋・他哀愍相應尋・利得恭敬讃歎相應尋・不陵蔑相應尋等の諸尋が說かれ、また八大人覺または八大人念として譯されている覺や念も尋の舊譯である。さらに尋の語によってではないけれども、尋の同義語である思惟（saṅkappa）の語によって、八正道中の正思惟、八邪中の邪思惟として用いられている。正思惟が前述の三善尋にあたることは、パーリ尼柯耶中に

次に諸比丘よ、正思惟とは如何。諸比丘よ、あらゆる出離尋・無恚尋・無害尋はこれ諸比丘よ、正思惟と言はる。(1)

という經文があることによって知られる。同樣に邪思惟は三不善尋にあたるのである。このことは法集論が正思惟・邪思惟をともに尋の心所として取り扱い、また尋の語の阿毘達磨的定義中に思惟の語が存する點からも知られうる。

尼柯耶・阿含には尋・伺の語に對する定義說明はないようである。しかし尼柯耶・阿含では尋・伺は語行（vacī-

saṅkhāra）として說かれている。例えばパーリ中部や相應部に身行・語行・意行の三行を說き、この中の語行の說明として

　尋・伺が語行なり……豫め尋求し伺察して然る後に言語を發す。故に尋・伺が語行なり。(2)

とされ、これに相當する漢譯雜阿含でも

　有覺有觀名爲㆓口行㆒……有覺有觀故則口語、是故有覺有觀是口行(3)

とされている。覺と觀とは尋と伺との舊譯語であることはいうまでもない。これによって尋・伺は言語を發せしめる思惟作用であることが知られ、また無尋無伺の禪定には思惟作用もなく從って言語を發することもないことが知られる。無尋無伺の第二禪以上には語行が滅して言語を發することもなく聲を聞くこともないとされるのはこれによるのである。

阿毘達磨時代における尋伺の定義說明は定型的形式的のものであった。まずパーリ阿毘達磨の定義を見るに、法集論では、尋は尋・正思惟・邪思惟の名によって呼ばれ、これを有漏善淨尋・無漏尋・無記尋・不善尋という四種に區別して定義說明がほどこされている。まず有漏の善淨尋は、尋または正思惟の語によって呼ばれ、欲界有因の善・異熟・唯作の二十四心および色界初禪の三心と相應するもので

　思擇・尋求・思惟・慮・熟慮・心の攀著・正思惟(4)

と定義されている。つぎに無漏尋も尋・正思惟の名によって呼ばれ、これは出世間四十心の中、初禪に屬する八心と相應するものである。この無漏尋である正思惟に對しては

　思擇・尋求・思惟・慮・熟慮・心の攀著・正思惟・道支・道所攝(5)

と定義されている。また無記尋は尋の名によって呼ばれ、無因の意界・意識界の八心と相應するものであり、その定義は

思擇・尋求・思惟・慮・熟慮・心の攀著(6)

とされている。さらに不善尋は尋・邪思惟の名によって呼ばれ、これは十二不善心と相應するものである。その定義には

思擇・尋求・思惟・慮・熟慮・心の攀著・邪思惟(7)

とのべられている。かく尋が四種に區別して説かれるのは、八正道中の正思惟が無漏と有漏とにわたり、八邪中の邪思惟が不善に屬するから、これに無記の尋を加えて、尼柯耶・阿含以來説かれているこの正思惟・邪思惟の意味を明瞭ならしめんがためのものであると思う。

ところが伺には尼柯耶・阿含にこのような區別がなされていないために、實際は伺にも無漏・有漏善淨・無記・不善の四種があるべきであるのにも拘らず、法集論における伺の定義は左の一種をもってせられている。卽ち

察・伺察・隨伺察・近伺察・心の追隨・隨觀察(8)

というのがそれである。百二十一心中において伺が相應する心は、前の尋よりも色界第二禪の二心および出世間第二禪に屬する八心を加えた六十六心である。

次に有部においても集異門足論や法蘊足論では善淨尋である正思惟の定義と一般の尋の定義とは多少その表現が相違している。卽ち正思惟に對しては

思惟・等思惟・近思惟・尋求・等尋求・近尋求・推覓・等推覓・近推覓・令二心於レ法麁動而轉一(9)

と定義されており、初禪と相應する一般の尋に對しては

心尋求・遍尋求・近尋求・心顯了・極顯了・現前顯了・推度・構畫・思惟・分別(10)

と定義されている。界身足論・品類足論・發智論等のその後の諸論書はこの一般の尋の定義をうけてつぎの如く

(界身)心推覓・遍推覓・顯示・極顯示・現前顯示・尋求・遍尋求・算計・遍算計・構畫・遍構畫・分別・等分別・等分別性(11)
(品類)心尋求・遍尋求・構度・極構度・現前構度・推究・追尋・極思惟・思惟性、令二心麁動一(12)
(發智)心尋求・辨了・顯示・推度・構畫・分別性・分別類(13)

等と定義している。伺の語に對しては有部においても一様の定義しかなく、六足・發智の諸論書におけるその定義はつぎの如くである。

(法蘊)心伺察・遍伺察・近伺察・隨行・隨轉・隨流・隨屬(14)
(界身)心巡行・遍巡行・隨遍巡行・伺察・隨遍伺察・隨轉・隨流・隨屬・彼性(15)
(品類)心伺察・遍伺察・隨遍伺察・隨轉・隨流・隨屬、於レ尋令二心細動一(16)
(發智)心伺察・隨行・隨轉・隨流・隨屬(17)

つぎに舍利弗阿毘曇論においては尋・伺が覺・觀という舊譯語によって譯されているが、覺・觀は共に三ヶ所においてそれぞれ多少異なった定義をもって説明され、さらに正思惟が正覺の語によって譯されて、これにも觀の説明と多少異なった説明がほどこされているから、舍利弗毘曇では尋には四種、伺には三種の定義説明が掲げられていることになる。故に今そのすべてを紹介するならば

(尋)學人離二法使一乃至卽得二阿羅漢果一、若實人若趣若覺・重覺・正憶想・繫緣・心了、是名二正覺一(18)

（尋）重覺・究竟覺・諸所憶念・法明來至・思惟心、是名ㇾ覺(19)
（尋）若覺・憶想、是名二覺法一(20)
（尋）若覺・重覺・憶想・緣二境界一・心語、是名ㇾ覺(21)
（伺）心行・順行・微行・津液・微觀・心微轉、是名ㇾ觀(22)
（伺）若心行・微行・順行、是名二觀法一(23)
（伺）若心行・微行・微津・微分別・心隨・微轉、是名ㇾ觀(24)

とあるのである。

以上諸部派の論書における阿毘達磨的定義は同義語の列擧にすぎず、きわめて形式的であったが、つぎに彌隣陀問經に至ると多少具體的説明がなされている。まず尋に對する彌隣陀王の質問に對して那先比丘は

大王よ、尋は安止を特相とす。(25)

と答え、さらに譬喩をもって

譬へば大王よ、大工がよく準備せる木材を繼目に〔入れて〕安定せしむるが如く、斯く大王よ、尋は安止を特相とす。(26)

と説明している。つぎに伺についても同樣に

大王よ、伺は引續き思惟するを特相とす……譬へば大王よ、銅鑼を打てば後に餘韻が鳴り繼續す。大王よ、尋はこれ〔銅鑼を〕打つが如く、伺はこれ〔その〕餘韻の如しと知るべし。(27)

と説明されている。註釋時代に至ると、尋・伺はさらに詳細に考察説明されるようになった。例えば淸淨道論では尋・伺が次のように説明されている。

尋求が尋なり。〔尋求とは〕思考といふことなり。これは所緣に對して心の攀著するを特相とす。〔所緣に心が〕接觸し擊觸す

るを〔尋の〕作用とす――蓋し、これによりて瑜伽行者は所縁に尋もて接觸をなし尋もて擊觸をなすと言はるればなり――。所縁に心を導引するを〔尋の〕現狀とす。

伺察が伺なり。〔伺察とは〕熟考といふことなり。これは所縁を引續き思惟するを特相とす。そ〔の所縁〕に俱生せるものに隨ひ勤むるを〔伺の〕作用とす。心が〔思考を〕繼續するを〔伺の〕現狀とす。(28)

法集論註・善見論・無碍解道註・大義釋註等のパーリ諸註釋書類にも右とほとんど同樣の定義說明が掲げられている。(29)

つぎに有部の品類足論の新らしい部分および雜阿毘曇心論・入阿毘達磨論・俱舍論・順正理論等の註釋時代以後の諸論書には

(品　類) 尋云何、謂心麁動性、伺如何、謂心細動性(30)

(雜　心) 正受時、先麁心法作レ想名爲レ覺、細心法相續隨轉名爲レ觀(31)

(入阿毘) 尋謂於レ境令二心麁一爲レ相、亦名二分別思惟一、想風所レ擊麁動而轉、此法卽五識轉因。伺謂於レ境令二心細一爲レ相、此法卽是隨順、意識於レ境轉因(32)

(俱　舍) 心之麁性名レ尋、心之細性名レ伺(33)

(正　理) 心之麁性說名爲レ尋、心之細性說名レ伺(34)

等と定義されている。以上のパーリ佛教および有部の諸論書の定義說明によれば、尋とは心の麁なる思惟であり、伺とは尋に引續いて生ずる細なる思惟であることが知られる。そして悟入の入阿毘達磨論で尋は前五識の作用を生ぜしめ、伺は第六意識の作用を生ぜしめる因であると說かれているのは、他書に見ない所である。さらに稱友の俱舍釋には尋伺がつぎのように定義說明されている。

尋求する意言の狀態が尋なり。觀察する意言の狀態が伺なり。バガヴァットヴィシェーシャは「語を等起せしむる心の狀態が尋

なり。それに従へる状態が伺なり」と言ふ。(35)

右の文中、意言とは念慮の義である。

つぎに瑜伽行派では瑜伽師地論・大乗阿毘達磨集論・顯揚聖教論・大乘五蘊論・安慧三十頌釋・成唯識論等に尋・伺の定義説明がなされている。今それを紹介するならば

（瑜　伽）尋伺、惡思爲レ性、猶如二諸見一、若慧依三止意言二而生、於二所縁境一慞惶推究、雖三慧爲一レ性而名二尋伺一、於二諸境界一遽務推求、依三止意言二麁慧名レ尋、即於二此境一不三甚遽務二而隨究察、依三止意言一細慧名レ伺(36)

（瑜　伽）尋伺體性者、謂不三深推二度所縁一思爲二體性一、若深推二度所縁一慧爲二體性一、應レ知尋伺所縁者、謂依二名身・句身・文身一爲二所縁一、尋伺行相者、謂即於二此所縁一尋求行相是尋、即於二此所縁一伺察行相是伺(37)

（集　論）何等爲レ尋、謂或依レ思、或依レ慧、尋求意言令二心麁轉一爲レ體、何等爲レ伺、謂或依レ思、或依レ慧、伺察意言令二心細轉一爲レ體、如レ是二種安不安住所依爲レ業(38)

（顯　揚）尋者、謂或時由レ思於レ法造作、或時由レ慧於レ法推求、散三行外境二令二心麁轉一爲レ體、障二心內淨一爲レ業、乃至增三長尋一爲レ業、伺者、謂從二阿賴耶識種子一所レ生、依レ心所レ起、與レ心倶轉相應、於二所尋法一略三行外境一、令二心細轉一爲レ體、餘如レ尋說、乃至增三長伺一爲レ業(39)

（五　蘊）云何爲レ尋、謂能尋求意言分別思慧差別、令二心麁一爲レ性、云何爲レ伺、謂能伺察意言分別思慧差別、令二心細一爲レ性(40)

（三十釋）尋は尋求する意言にして一種の慧と思となり……或る時には心と思とによりて尋が施設せられ、或る時には慧と心とによりて〔尋が施設せらる〕。前者は思考なく、後者は思考ある〔尋の〕位なり。或はまた思と慧とによりて尋が施設せらる。その〔思と慧との〕力によりて心が斯る〔尋求の〕作用をなすが故なり。そは心の麁性なり……伺も一種の思と慧とを自性とし、伺察する意言なり。「それはこれなり」と曾て證知せしことを推尋するが故なり。斯くてまた〔そは〕心の細性と言

はる。こ〔の尋伺の兩者〕は安穩〔住〕・不安穩住に所依を與ふるを作用とす。而して〔此等は〕麁と細との性によりて〔心作用を〕差別せしむるが故に、此等には各別の所作あり。(41)

（成唯識）尋謂尋求、令下心怱遽於二意言境一麁轉上爲レ性、伺謂伺察、令下心怱遽於二意言境一細轉上爲レ性、此二倶安不安住身心分位所依爲レ業、並用二思慧一分一爲レ體、於二意言境一不二深推度一及深推度義類別故、若離二思慧一尋伺二種體類差別不レ可レ得故……尋伺定是假有、思慧合成聖所レ說故(42)

等とある。これらの定義說明によれば、尋が麁なる思惟作用であり、伺が細なる思惟作用であるとされる點はパーリや有部の說と同樣であるが、尋・伺をもって獨立の實體となさず、思と慧との一分から成っている假法であるとされている點は、瑜伽行派のみに說かれる所である。(43)もっとも瑜伽行派以前にも尋・伺の假法說を唱える者があったらしく、大毘婆沙論には

或復有レ執、尋伺是假(44)

とされている。しかし、それが假法である理由は揭げられていない。

つぎに經部系の成實論は尋・伺（覺・觀）を定義說明して、

若心散行數數起生、是名爲レ覺、又攝心中亦有二麁細一、麁名爲レ覺、以レ不二深攝一故名二麁心一……散心小微則名爲レ觀(45)

とのべているが、これによれば、尋も伺も心そのものであり、尋とは散心または定心中の麁なる思惟心を云い、伺とは細なる思惟心を云うのである。尋・伺を心そのものと解して心所と見ない點は經部說の特徵であって、大毘婆沙論も譬喩者說として

尋伺卽心、如二譬喩者一(46)

と紹介し、また倶舎論も有餘師説として

有餘師言、此内等淨・等持・尋・伺皆無二別體一……心分位殊亦得レ名二心所一(47)

と云い、尋・伺が心の分位差別にすぎないとしているが、この有餘師とは經部師のことである。故に經部系によれば尋・伺は心そのものであるから、他の心心所と相應倶起することもなく、また尋と伺とが相應倶存することもありえないとするのである。この點を主張して成實論は

覺觀不レ應二一心中生一、以二麁細相違一故(48)

問曰、有説覺觀在二一心中一、是事云何、答曰、不レ然……麁者爲レ覺、微者爲レ觀、是時方異故、不レ應二一心一(49)

等と説いており、また倶舎論にも經部説として

〔尋・伺〕心之麁細互相違故、不レ應二倶起一(50)

とのべられている。これに對してパーリや有部等は尼柯耶・阿含に、初禪心には尋・伺・喜・樂・心一境性の五支があるとされているから、尋と伺との相應倶起することは當然のこととしている。大毘婆沙論が

一心中麁性名レ尋、細性名レ伺(51)

としたのはそれである。ところが世親は倶舎論において

尋伺二法定不レ可レ執二一心相應一……契經中……具二五支一言、就二一地一説、非二一刹那一故、無レ有レ過(52)

と説いて、經典に初禪に尋伺等の五支があるとされているのは必ずしも一刹那に五支を具することではなから、尋・伺は倶存するものではなくして繼起するものであるという經部説に左袒した。衆賢は順正理論においてこの經部説を反駁して一心中に尋・伺が相應倶起することを力説したのである。(53)

尋・伺の相應・不相應に關してはその他の部派でも問題となったらしく、宗輪論において化地部の末宗は尋と伺とが相應すると主張したとされているのを見れば(54)、化地部の本宗は尋・伺相互の不相應を主張したのかも知れない。瑜伽行派でも尋・伺は相互に相應せずという説を採用した。瑜伽師地論に

所餘當レ知互不二相應一(55)

とされている「所餘」心所中に尋・伺も含まれているから、尋・伺はたがいに相應しないのであり、また成唯識論は明らかに

尋伺定不二相應一、體類是同、麁細異故(56)

と説いている(57)。

尋・伺に關してはその他に諸部派間に種々の異説が存したようである。例えば尋・伺の有漏無漏について、尋・伺の界地について、尋・伺と相應する諸識について等の如きはそれである。故に以下簡單にそれらの異説を紹介しておきたい。まず尋・伺の有漏無漏に關しては、宗輪論によれば化地部は無漏の尋がないと主張したとされるが(58)、パーリ佛教を始めとして、有部・舍利弗毘曇・經部(59)・瑜伽行派(60)等は皆無漏の尋を認めるのである。前に掲げた尋の定義中の正思惟は無漏の尋であり、またこれらの部派では無漏の欲界心や初禪定を説くから、無漏の尋・伺も認められていることになる。

つぎに尋・伺と界地との關係については、パーリ佛教・有部・舍利弗毘曇・瑜伽行派では尋は初禪定まで、伺は中間禪（パーリの第二禪）まで存し、それ以上の色界・無色界定には存しないとされているから、尋・伺は三界中で欲界および色界の一部のみに存することになる。ところが大毘婆沙論によれば、譬喩者は

從㆓欲界㆒乃至有頂皆有㆓尋伺㆒、如㆓譬喩者㆒……故知三界皆有㆓尋伺㆒[61]

尋伺是心麁細相故、乃至有頂諸染汚心皆有㆓尋伺㆒、是故尋伺三界皆有、如㆓譬喩者㆒[62]

譬喩者言、始㆑從㆓欲界㆒乃至有頂、皆有㆓善染無記三法㆒、一切地染法皆有尋有伺[63]

等として、三界のすべてに尋・伺があると主張した。この點は成實論にも同様に

是〔覺觀〕二法者、遍㆓在三界㆒、以㆓是心之麁細相㆒故、又散亂心名爲㆓覺觀㆒、以㆓此相㆒故、應㆓一切處㆒[64]

とされている。これによれば經部系では尋・伺は三界に遍在するとされていたことが知られる。多くの點において經部の説に味方をした有部の大徳もまた三界有尋伺説を採用したのである。[65]この大徳とは佛陀提婆即ち覺天ではないかと思われる。[66]さらに論事九ノ八には一切の心は尋に隨伴するという主張があり、これは尋と諸識との關係を説いたものとも見られるが、尋が三界一切の心に隨伴するものとも見られるから、尋が三界に遍ずということになる。この主張者は北道派であるとされる。

つぎに尋・伺と諸識との相互關係についても諸部派間に異説があったようである。パーリ佛教では尋・伺は雜心所におさめられて、前五識とは決して相應することなく、意識に對しては尋は第二禪以上、伺は第三禪以上の諸心とは相應しないとされ、前にものべたように百二十一心中、尋は五十五心、伺は六十六心と相應するとされる。かくて尋・伺は前五識とは相應せずして、意界・意識界とは相應するということになるのである。舍利弗阿毘曇論でもパーリ佛教の説と同様に、前五識は尋・伺と相應しないけれども、意界・意識界は尋・伺と相應するとされている。[67]また成實論も前五識は無分別であるから分別思惟の作用である尋・伺は前五識には存せずとして、[68]尋・伺が第六識にのみ存することを説いている。

ところが有部は前五識にも尋・伺が存することを認めるのである。有部によれば前五識が無分別と稱せられるのは、前五識には計度分別と隨念分別との二がないからであって、自性分別は前五識にも存するから、この自性分別の故に前五識にも尋・伺があるとする(69)のである。有部の諸論書で前五識の有尋有伺を説いている文を掲げるならば

(婆　沙) 眼等五識雖㆓有尋有伺㆒……(70)

(毘曇心) 五識界與㆓覺觀㆒俱、麁故、覺觀相應(71)

(雜　心) 五識界有覺有觀、麁故、乃至梵世、非㆓上地㆒(72)

(俱　舍) 眼等五識有尋有伺、由㆘與㆓尋伺㆒恒共相應㆖、以㆓行相麁外門轉㆒故(73)

(正　理) 眼等五識有尋有伺、由㆘與㆓尋伺㆒恒共相應㆖……五識唯於㆓尋伺所隨地中㆒有故(74)

等である。故に有部では第六意識のみでなく、前五識も尋・伺と相應するとされたことが知られる。有部と同様に諸六識の有尋有伺説を主張したものに化地部があることは宗輪論の報ずる所である。曰く

六識皆與㆓尋伺㆒相應(75)

がそれである。

さらに瑜伽行派では八識説であるが、八識と尋・伺との相應關係を見るに、成唯識論によれば第八識・第七識が尋・伺を有しないこと、および第六意識が尋・伺と相應することについては異論がないのであるが、前五識と尋・伺との相應關係については、ある者は瑜伽師地論に「有尋有伺眼等識現在前(76)」という句がある等のために前五識にも尋・伺等が相應すると説き、他の者は瑜伽師地論に尋・伺は意識關係の憂・喜と相應すると説かれて、前五識關係の苦・樂と相應するとは説かれず(77)、また同じく瑜伽論に尋・伺は名身等と義とを所緣とすと説かれているのに(78)、前五識

は外境のみを縁じて名身等や義を所縁とすることがないから、尋・伺は意識とのみ相應して前五識とは相應しないと主張した。かつ後者によれば瑜伽論に「有尋有伺眼等識現在前」とあるのは、尋・伺が眼等の識によって現在前することを説いたものであって、尋・伺が前五識と相應することを云ったものではないとされる。(79) この後者の説は護法正義であり、中國・日本の法相宗の採用する所である。

最後に尋と伺との區別について一言して置きたい。尋と伺との區別は各部派で大體類似の譬喩をもって説かれている所であって、パーリ佛教では、まず彌隣陀問經で兩者の別が、銅鑼を打つのとその餘韻とによって喩説されたことは前にすでに紹介した如くである。註釋時代になると、まず淸淨道論ではさらに右の説を敷衍し、種々なる譬喩をもって尋・伺の別が説かれている。即ち

或る場合には彼等〔尋・伺〕が離れざる事ありと雖も、麁の義と先行の義とによりて、〔例へば〕鐘を打つが如く心が最初に〔對境に〕集中することが尋なり。細の義と引續き思惟する性質とによりて、〔例へば〕鐘の餘韻の如く〔心が思考を〕繼續することが伺なり。

また振動を有するが尋なり――〔そは〕心が最初に生起せる時の顫動の狀態なり――、空中に飛翔せんと欲する鳥の翼を羽搏くが如く、また香氣に心惹かれたる蜂が蓮に向ひて下り立つが如し。靜かなる行動が伺なり――〔そは〕心の極めて顫動せざる狀態なり――、空中に飛上りたる鳥が翼を伸ばし居るが如く、蓮に向ひて下りたる蜂が蓮花の上を匍ふが如し。

されど〔增支部〕二法集の義疏には「空中を行く大鳥が兩翼をもつて風を受け、兩翼を擴げたる儘にして行くが如く、所縁に心が攀著し作用するが尋なり――蓋しそれは專一にして安止すればなり。〔鳥が〕風を受けんがために兩翼を動かしつゝ行く

が如く、〔心が〕引續き思惟して作用するが伺なり」と說かれたり。そは繼續の作用の場合には妥當す。されど彼等の差異は初・二禪において明瞭なり。

また錆びたる青銅の器具を片手もて堅く持ち、片手もて磨粉や油をつけたる刷毛にて摩擦するに、尋は堅く持ちたる手の如く、伺は摩擦する手の如し。また陶工が棒を押し轆轤を廻はして器具を作るに、尋は〔器具を〕押へたる手の如く、伺は此處彼處に廻轉する手の如し。また圓を描くに、攀著する尋は中央に止まりて在る木片の如く、引續き思惟する伺は外を廻轉する小片の如し。[80]

と說明されているが、ほぼ同樣の說が善見論・法集論註・無碍解道註・大義釋註等にも揭げられている。[81]有部においてはすでに法蘊足論に尋・伺の相違が打鐘・搖鈴・扣鉢・吹螺・擊鼓・放箭・震雷・飛鳥等の譬喩をもって說かれている。即ち

如二打鐘時一、麁聲暫發、細聲隨轉、麁聲喩レ尋、細聲喩レ伺、搖鈴・扣鉢・吹螺・擊鼓・放箭・震雷麁細二聲爲レ喩亦爾、又如三衆鳥飛二翔虛空一、鼓レ翼踊レ身方得二隨意一、鼓レ翼喩レ尋、踊レ身喩レ伺、是謂二尋伺二相差別一[82]

とされ、また大毘婆沙論は

問尋伺麁細其相如何、答如三針鳥翮和束撥、身生二受利鈍一、尋伺亦爾、又如下酢水等分相和置二於口中一、生中識利鈍上、尋伺亦爾、又如下鹽麨等分相和置二於口中一、生中識利鈍上、尋伺亦爾、施設論說、如下叩二鐘鈴銅鐵器等一、其聲發レ韻前麁後細上、尋伺亦爾、法蘊論說、如二天震雷、人吹貝等、初大後微一、尋伺亦爾、又作二是說一、如二鳥飛レ空鼓レ翼翔翥、前麁後細一、尋伺亦爾、彼說皆顯二尋伺不俱一、作用增時有二前後一故、有作二是說一、如下以二熟酥一置二冷水上一、日光照觸、由二水日一故、非レ釋非上凝、如レ是一心有レ尋有レ伺、二力任持非レ麁非レ細、是故尋伺互得二相應一、尋令二心麁一、伺令二心細一[83]

として、尋・伺の差別に關する古來の諸說を揭げ、かつ古來の譬喩によれば、尋と伺とが先後關係にあって、互いに

相應することにならないために、同時相應の譬喩を附加したのである。つぎに倶舍論は婆沙論が同時相應の譬喩として自ら附加した冷水上の熟酥を日光が照らすという譬喩をば、ある人の解釋であるとして掲げ、この譬喩では冷水と日光とが尋・伺の同時存在に譬えられているけれども、尋・伺は麁細の體性であって、日や水の如くに融・凝の因ではないから、それは譬喩とならずとしてこれをしりぞけ、尋・伺は繼起するもので同時相應するものではないという經部の立場を採用した。[84] 順正理論は婆沙の熟酥の譬喩が世親によって論破せられたために、これを採用せずして、尋と伺とは酢と水とが混合しているようなものであるという新らしい譬喩を掲げたが、[85] これもあまり適切なものではないようである。

つぎに成實論は鈴聲中の初聲が尋で餘韻が伺の如くであるという有部等の譬喩は、却って尋・伺が先後に繼起するものであることを示し、有部等の說の如く尋・伺が相互に相應する譬喩とはならないとし、また波浪中の麁なるものを尋とし細なるものを伺となすという譬喩は、大小の波は同時存在ではあるがそれは異處であるから、これも尋・伺の相應倶存の譬喩とはならないとして、一心中に尋・伺が相應するという有部說を破しているのである。[86]

（1）D. II, p. 312; M. III, p. 251; S. V, p. 9.

（2）M. I, p. 301; S. IV, p. 293.

（3）雜阿含卷二一、五六八經（大正二・一五〇a）

（4）Dhs. p. 10; p. 12; p. 21; Vibh. p. 257: Takko vitakko saṅkappo appanā vyappanā cetaso abhiniropanā sammā-saṅkappo.

（5）Dhs. p. 61; p. 63; Vibh. p. 106; p. 237: Takko vitakko saṅkappo appanā vyappanā cetaso abhiniropanā sammā-saṅkappo maggaṅgaṁ magga-pariyāpannaṁ.

（6）Dhs. p. 91; p. 93; p. 95: Takko vitakko saṅkappo appanā vyappanā cetaso abhiniropanā.

（7） Dhs. p. 76; p. 78: Takko vitakko saṅkappo appanā vyappanā cetaso abhiniropanā micchā-saṅkappo.

（8） Dhs. p. 10; p. 61; p. 76; p. 91; p. 93; p. 95; Vibh. p. 257: Cāro vicāro anuvicāro upavicāro cittassa anusandhanatā anupekkhanatā.

（9） 集異門足論卷二〇（大正二六・四五二c）、法蘊足論卷六（大正二六・四八一c）

（10） 法蘊足論卷七、卷九（大正二六・四八三b、四九七c）

（11） 界身足論卷上（大正二六・六一五b）

（12） 品類足論卷三（大正二六・七〇〇c）

（13） 發智論卷二（大正二六・九二七b）、大毘婆沙論卷四二（大正二七・二一九a）

（14） 法蘊足論卷七（大正二六・四八三b）

（15） 界身足論卷上（大正二六・六一五b）

（16） 品類足論卷三（大正二六・七〇〇c）

（17） 發智論卷二（大正二六・九二七b）、大毘婆沙論卷四二（大正二七・二一九a）

（18） 舍利弗阿毘曇論卷四（大正二八・五五四a）

（19） 同上卷一四（大正二八・六二一c）

（20） 同上卷二一（大正二八・六六二b）

（21） 同上卷二三（大正二八・六七二b）

（22） 同上卷一四（大正二八・六二一c）

（23） 同上卷二一（大正二八・六六二b）

（24） 同上卷二三（大正二八・六七二b）

（25） Mil. p. 62: Appanā-lakkhaṇo mahārāja vitakko.

（26） Ibid.

（27） Ibid. p. 62 f.: Anumajjana-lakkhaṇo mahārāja vicāro……Yathā mahārāja kaṁsathālaṁ ākoṭitaṁ pacchā anuravati anusandahati; yathā mahārāja ākoṭanā evaṁ vitakko, yathā anuravanā evaṁ vicāro daṭṭhabbo.

（28）VM. p. 142: Vitakkanaṁ vitakko, ūhanan ti vuttaṁ hoti. Svâyaṁ ārammaṇe cittassa abhiniropana-lakkhaṇo, āhanana-pariyāhanana-raso, tathā hi tena yogâvacaro ārammaṇaṁ vitakkāhataṁ vitakkapariyāhataṁ karotī ti vuccati. Ārammaṇe cittassa ānayana-paccupaṭṭhāno. Vicaraṇaṁ vicāro, anusañcaraṇan ti vuttaṁ hoti. Svâyaṁ ārammaṇânumajjana-lakkhaṇo. Tattha sahajātânuyojana-raso. Cittassa anuppabandhana-paccupaṭṭhāno.

（29）DhsA. p. 114; VA. I, p. 144; PṭsA. I, p. 181; MNdA. I, p. 127.

（30）品類足論巻一（大正二六・六九三ａ）

（31）雑阿毘曇心論巻七（大正二八・九二四ｂ）

（32）入阿毘達磨論巻上（大正二八・九八二ａ）

（33）倶舎論巻四（大正二九・二一ｂ）

（34）順正理論巻一一（大正二九・三九四ａ）、顕宗論巻六（大正二九・八〇二ｃ）

（35）Kośa-vyākhyā p. 676: Paryeṣaka-manojalpâvasthā vitarkaḥ. Pratyavekṣaka-manojalpâvasthā vicāraḥ. Vāksamutthāpikâvasthā cittasya vitarkaḥ, tadanyâvasthā vicāra iti Bhagavadviśeṣaḥ.

（36）瑜伽師地論巻五八（大正三〇・六二三ａ）

（37）同上巻五（大正三〇・三〇二ｂ）

（38）大乗阿毘達磨集論巻一（大正三一・六六五ｂ）Sam.: Vitarkaḥ katamaḥ, cetanāṁ vā niśritya prajñāṁ vā paryeṣako manojalpaḥ, sā ca cittasyaudārikatā. Vicāraḥ katamaḥ, cetanāṁ niśritya prajñāṁ vā pratyavekṣako manojalpaḥ, sā ca cittasya sūkṣmatā. Sparśâsparśavihāra-sanniśrayadāna-karmakau. Api khalu kuśalānaṁ dharmāṇaṁ svavipakṣaprahāṇaṃ karma. Kleśopakleśānāṁ svapratipakṣa-paripanthanaṁ karma.

（39）顕揚聖教論巻一（大正三一・四八三ａ）

（40）大乗五蘊論（大正三一・八四九ｂ）

（41）Triṁśikā p. 32: Vitarkaḥ paryeṣako manojalpaḥ prajñā-cetanā-viśeṣaḥ……kadācic cittacetanayor vitarka-prajñaptiḥ, kadācit prajñā-cetasor, yathākramam anabhyūhâbhyūhâvasthayoḥ. Atha vā cetanā-prajñayor eva vitarka-prajñaptis tad-vaśena cittasya tathāpravṛttatvāt. sa eva cittasyaudārikatā……Vicāro' pi hi cetanā-

prajñā-viśeṣâtmakaḥ, pratyavekṣako manojalpa eva. Idaṁ tad iti pūrvâdhigatanirūpanāt. Ata eva ca cittasūkṣmatety ucyate. Etau ca sparśâsparśavihāra-saṁniśrayadāna-karmakau. Anayoś caudārika-sūkṣmatayā vyavasthāpanāt pṛthak karaṇaṁ.

（42） 成唯識論巻七（大正三一・三五c以下）

（43） 尋・伺が假法であることは、すでに瑜伽師地論巻五五（大正三〇・六〇四b）に左の如く説かれている。尋伺二種是發二語言一、心加行分故、及麁分故、倶是假有。

（44） 大毘婆沙論巻四二（大正二七・二一八c以下）

（45） 成實論巻六（大正三二・二八八b以下）

（46） 大毘婆沙論巻四二（大正二七・二一八c）

（47） 倶舎論巻二八（大正二九・一四七b）

（48） 成實論巻五（大正三二・二七六c）

（49） 同上巻六（大正三二・二八八c）

（50） 倶舎論巻二八（大正二九・一四七b）

（51） 大毘婆沙論巻四二（大正二七・二一九a）

（52） 倶舎論巻四（大正二九・二一c）

（53） 順正理論巻一一（大正二九・三九四a以下）

（54） 異部宗輪論（大正四九・一七a）

（55） 瑜伽師地論巻五五（大正三〇・六〇四a）

（56） 成唯識論巻七（大正三一・三六a）

（57） もっとも顯揚聖敎論巻一（大正三一・四八三a）に

此〔尋・伺〕二恒和合、非二不和合一、此之二法不レ可レ施二設離別殊異一。

とされている點から見れば、尋・伺の二が恒に相互に相應することを認めているようであるが、右の文はあるいは尋・伺の二が常に連續してはなれないことを説いたものであるかも知れない。

(58) 異部宗輪論（大正四九・一七a）

(59) 成實論巻六（大正三二・二八八c）に尋（覺）に正覺・邪覺の二を立て、正覺は無漏善根たる達分善根中の忍のことであるとされているから、經部系でも無漏の尋を認めていることになる。

(60) 成唯識論巻七（大正三一・三六c）に「此［尋・伺］二種亦通二無漏一」という文があるから、瑜伽行派でも無漏の尋・伺があるとされたのである。

(61) 大毘婆沙論巻五二（大正二七・二六九b）

(62) 同上巻九〇（大正二七・四六二c）

(63) 同上巻一四五（大正二七・七四四b）

(64) 成實論巻六（大正三二・二八八c）、その他、成實論巻一三（大正三二・三四四c）に

　若入二無邊虚空定中一、得レ脱二色心一而不レ得レ脱二覺觀等法一。

とされているのも、無色界中に尋・伺があることを示したものである。

(65) 大毘婆沙論巻五二（大正二七・二六九b）

(66) 阿毘曇毘婆沙論巻二九（大正二八・二〇九b）

(67) 舎利弗阿毘曇論巻二四（大正二八・六七四a）には前五識と相應するものに十二法があるとされ、この十二法中に尋・伺が數えられず、また同上巻二四（六七五a）には尋・伺と相應しないものとして前五識が數えられている。

(68) 成實論巻六（大正三二・二八八c）五識無分別故、無レ有二覺觀一。

(69) 倶舎論巻二（大正二九・八b）、なお順正理論巻四（大正二九・三五〇b）參照。

(70) 大毘婆沙論巻九〇（大正二七・四六三a）

(71) 阿毘曇心論巻一（大正二八・八一〇a）

(72) 雜阿毘曇心論巻一（大正二八・八七五c）

(73) 倶舎論巻二（大正二九・八a）

(74) 順正理論巻四（大正二九・三五〇a）

(75) 異部宗輪論（大正四九・一七a）

(76) 瑜伽師地論卷五六（大正三〇・六一〇c）
(77) 同上卷五（大正三〇・三〇二c）
(78) 同上（大正三〇・三〇二b）
(79) 成唯識論卷七（大正三一・三六a以下）
(80) VM. p. 142 f.
(81) VA. I, p. 144; DhsA. p. 114 f.; PṭsA. I, p. 181 f.; MNdA. I, p. 127 f.
(82) 法蘊足論卷七（大正二六・四八三b）
(83) 大毘婆沙論卷四二（大正二七・二一九a以下）
(84) 倶舍論卷四（大正二九・二一b）
(85) 順正理論卷一一（大正二九・三九四a）
(86) 成實論卷六（大正三二・二八八c）

(10) 勝解（しょうげ） (adhimokkha, skt. adhimokṣa) 舊譯 解・解脱

勝解という語は尼柯耶・阿含にはあまり出ていない言葉である。しかしこの語の動詞形である adhimuccati（勝解す、信解す）とか、それから生じた adhimuccita（勝解せる、信解せる）とか、adhimutti（勝解）とかいう語は時に用いられている。そして adhimuccati の語は saddahati（信じる）、sampasīdati（信樂する）、na vicikicchati（疑わない）等の語とともに用いられている場合が多いから、その大體の意味は推察されるであろう。また無碍解道で「信根の勝解の義」[1]とか、「勝解の義ある信根」[2]とかされている點から見れば、勝解と信とはきわめて關係深いものであることが知られる。しかし信は心所法として別に存するから、勝解が信と同一でないことも推察されるであろう。

パーリ尼柯耶で勝解が掲げられているのは、前にも紹介した中部不斷經において、諸禪中に存するものとして列擧

されている心心所の中においてである。例えば諸禪と相應する心心所として尋・伺・喜・樂・心一境性・觸・受・想・思・心・欲・勝解・精進・念・捨・作意の十六法が掲げられ、その中に勝解も數えられている。かくパーリ尼柯耶中にはすでに諸心心所と相應するものとして勝解が掲げられているにも拘らず、パーリ阿毘達磨では勝解は心所法として數えられていない。卽ち法集論の八十九心相應心所中に勝解は見出されず、註釋時代に至って始めて「聖典に省略された」十二心所の一として數えられている。勝解の語はこのようにパーリ阿毘達磨では心所法としては説かれていないけれども、他の場合に説かれている。それは分別論の縁相分別において縁起支としてこの勝解が説かれているのである。分別論では縁起を説くのに、八十九心の一一について、それがいかに縁起するかをのべているが、それらの縁起する場合の支分は必ずしも定型的な十二支ではない。今これを愛—取の二支について云えば、愛支が略されている場合があり、また愛の代りに瞋恚・疑・掉擧・信樂等のいずれかがおかれている場合がある。また取の代りとして勝解がおかれている場合がきわめて多い。卽ち勝解が縁起支の一として掲げられているのである。多少繁雜であるけれども、縁起として勝解が説かれている場合を掲げるならばつぎの六種がある。

㈠まず十二不善心中の惡見不相應の四心は

……受—愛—勝解—有……[3]

というように縁起し、

㈡瞋恚相應の二不善心は

……受—瞋恚—勝解—有……[4]

と縁起するとされ、

㈢疑相應の不善心は

……受―疑―勝解―有……(5)

㈣掉擧相應の不善心は

……受―掉擧―勝解―有……(6)

というように縁起し、つぎに

㈤一切の善淨心は

……受―信樂―勝解―有……(7)

という形で縁起するとされ、また

㈥無因の異熟・唯作心等は(8)

……受―勝解―有……

というように縁起するとされている。かくて

……受―愛―取―有……

という正式な十二縁起支をたどるのは八十九心中、惡見相應の四不善心のみであって、その他の八十五心は右の六種のいずれかの形で縁起するのであり、それらは取支の代りにみな勝解をもって支分としている。それでは勝解とは何であろうか。分別論自身の定義によれば、勝解とは

心の勝解・信解・彼勝解性(9)

とのみあって、それ以上の内容的説明はほどこされていない。

つぎに有部や舍利弗毘曇では勝解は心所法として數えられ、ことに有部では界身足論以來、十大地法の一として一切の心に常に相應俱起するものとされた。今、界身足論や品類足論における勝解に對する阿毘達磨的定義を紹介するならば、つぎの如くである。

（界身）心勝解性・已勝解・當勝解(10)

（品類）心正勝解・已勝解・當勝解性(11)

つぎに舍利弗阿毘曇論は勝解を解脫と舊譯しているが、その定義は

若解脫・重解脫・究竟解脫、是名二解脫法一(12)

若解・重解・究竟解・心向レ彼・尊二上彼一、傾二向彼一、以レ彼解脫、是名二解脫一(13)

とされている。以上、パーリ・有部・舍利弗毘曇の勝解に對する阿毘達磨的定義は大體類似のものであり、その中には內容的具體的說明は見出されない。

ところが註釋時代になると、その定義は內容的のものとなった。まずパーリ文獻では、分別論註には

信解が勝解なり。又はそれによりて所緣に對して心が勝解し、疑なく、決定に至るが故に勝解なり。(14)

とされているから、それは心が所緣を決定し確知することであることが知られる。この點をさらに詳細にしているのが淸淨道論・法集論註・入阿毘達磨論等における定義說明である。それによれば

勝解は信解なり。そは確信を特相とす。逡巡なきを作用とす。決定を現狀とす。確信せらるべき法を直接因とす。〔そは〕所緣に對して不動なること、恰かも帝柱（境界標）の如しと知るべし。(15)

とあり、これによって勝解の義が一層明瞭となるであろう。勝解は前述のように、パーリ阿毘達磨では心所法として

は説かれず、法集論には八十九心と相應する心所中に加えられなかった。故に阿毘達磨ではこれがいかなる心と相應するかも不明である。ところが註釋書においては、勝解は八十九心中、十の前五識と疑相應の不善心との十一心とは相應せず――けだし、勝解は確信のことであって、前五識や疑心には確信が存しないからである――、その餘の七十八心と常に相應するとされた。これは有部が勝解をもって一切心と常に相應すると説くのと異なっている。

つぎに有部における雜阿毘曇心論・入阿毘達磨論・倶舍論・順正理論等の註釋時代以後の諸論書では勝解が

(雜　心) 解脱者、於レ縁作二想受一、彼限量是事必爾(16)

(入阿毘) 勝解、謂能於レ境印可、卽是令三心所縁境無二怯弱一義(17)

(倶　舍) 勝解、謂能於レ境印可(18)

(正　理) 於レ境印可説名二勝解一、有餘師言、勝謂增勝、解謂解脱、此能令二心於レ境無礙自在而轉一、如二勝解等一(19)

等と定義説明されている。さらに瑜伽行派の瑜伽師地論・大乘阿毘達磨集論・顯揚聖教論・大乘五蘊論・安慧三十頌釋・成唯識論等では

(瑜　伽) 勝解云何、謂於二決定事一、隨二彼彼行一印可隨順性……勝解作二何業一、謂於二所縁一任二持功德過失一爲レ業(20)

(瑜　伽) 勝解云何、謂於二彼彼境界一、隨レ趣印可……勝解爲二何業一、謂於二所縁一功德過失或倶相違印持爲レ業(21)

(集　論) 何等勝解、謂於二決定事一、隨レ所二決定一印持爲レ體、不レ可二引轉一爲レ業(22)

(顯　揚) 勝解者、謂於二決定境一、如二其所應一印解爲レ體、不レ可二引轉一爲レ業(23)

(五　蘊) 云何勝解、謂於二決定事一、卽如二所了一印可爲レ性(24)

(三十釋) 勝解は決定せる事に對してその如くに印持することとなり……而してそは引轉すべからざる性を〔心に〕與ふるを作用とす。(25)

（成唯識）云何勝解、於二決定境一印持爲レ性、不レ可二引轉一爲レ業[26]

等と定義説明されている。これによれば、勝解とは善・不善・無記に拘らず、所縁を善・不善・無記等と決定し確信し、その信念を捨てないことであることが知られる。そして成唯識論は順正理論の前掲の定義中に有餘師の説として「能令二心於レ境無碍自在而轉一」とあるのに對して、勝解が無碍自在に轉ずるということは不可であるとしている。[27]

つぎに成實論には勝解が說かれていない。それは經部系では勝解を別法として立てなかったからであると思われる。このことは順正理論が經部の上座の說として勝解不別存說を紹介していることによって知られる。それによれば、經部では勝解とは所縁に對して心を決定せしめることであるが、これは智の作用である。故に智を認めるかぎり、勝解を別に立てる必要がない。また勝解は所縁の境を印可することであるが、これは信と欲との作用に屬するから、別に勝解を必要としないと主張するのである。これに對して、有部では勝解と智とはその行相が似ているけれども、勝解はまず慧によって簡擇されたものを印可し決定する作用であるから、明らかに慧と區別さるべきである。また戒・定・慧・解脱・解脱知見の五分法身における解脱は無漏の勝解のことであるが、この解脱が慧のほかに說かれている點から見ても、慧と勝解とは別でなければならないと反駁している。つぎに經部が勝解は信や欲にほかならないと主張するのに對して、有部では、成るほど勝解は信・欲に類似しているけれども、信・欲は心が淨く希求することであって、勝解の決定印可の作用とは異なるものである。信と欲とは印可に隨順し印可を助成するものである。故に勝解は信・欲より別なる獨立法として存在すべきものであるとした。[28]

さらに經部師は、有部では勝解を大地法心所とするが、一切心に印可決定の勝解作用が存することは認められないから、勝解は大地法ではないというのである。しかし、有部說によれば、一切心に印可決定の勝解作用があるとされ

る。ただある場合にはその作用が他の強力な作用のために損伏されてきわめて微細となっているために、勝解が存しないように見えるにすぎない。[29]

勝解が一切心と相應することを説くのは、現在知られているかぎりでは有部のみであって、パーリ佛教では前述のように、前五識と疑相應心とには勝解がないとされ、瑜伽行派では勝解は別境心所におさめられている。瑜伽行派における諸八識と勝解との相應關係を見るに、まず第八識には勝解は全く相應しない。第七識には相應するとする説と相應しないとする説との兩者があって、護法説や中國・日本の法相宗の説では勝解は第七識と相應しないとされる。[30]第六意識は勝解と相應するが、一切の意識が相應するのではなく、パーリ説のように、疑惑心等は勝解と相應しないとされる。[31]つぎに前五識は勝解と相應するという説と相應しないとする説との二種がある。[32]護法説および法相宗説は前五識相應説である。かく瑜伽行派内で勝解と諸八識との相應については異説があるけれども、佛果における無漏の四智心品となれば、諸八識はみな勝解と相應するとされる。[33]

（1） Pṭs. I, p. 16: Saddhindriyassa adhimokkhaṭṭho.
（2） Ibid. p. 21: Adhimokkhaṭṭhena saddhindriyaṁ.
（3） Vibh. p. 165; p. 166.
（4） Ibid. p. 166.
（5） Ibid. p. 167.
（6） Ibid. p. 168.
（7） Ibid. p. 169; p. 170; p. 171; p. 173; p. 177; p. 178; p. 179; p. 182; p. 183; p. 184.
（8） Ibid. p. 176; p. 177; p. 181; p. 182.
（9） Ibid. p. 165; p. 167 etc.: Cittassa adhimokkho adhimuccanā tad-adhimuttatā.

（10）界身足論巻上（大正二六・六一四c）
（11）品類足論巻二（大正二六・六九九c）
（12）舎利弗阿毘曇論巻二一（大正二八・六六二b）
（13）同上巻二三（大正二八・六七二c）
（14）VibhA. p. 210: Adhimuccanavasena adhimokkho, adhimuccati vā tena ārammaṇe cittaṁ, nibbicikicchatāya sanniṭṭhānaṁ gacchatī ti adhimokkho.
（15）VM. p. 466; DhsA. p. 133; Abhav. p. 21: Adhimuccanaṁ adhimokkho. So sanniṭṭhāna-lakkhaṇo, asaṁsappana-raso, nicchaya-paccupaṭṭhāno, sanniṭṭheyyadhamma-padaṭṭhāno, ārammaṇe niccalabhāvena indakhīlo viya daṭṭhabbo.
（16）雑阿毘曇心論巻二（大正二八・八八一a）
（17）入阿毘達磨論巻上（大正二八・九八二a）
（18）倶舎論巻四（大正二九・一九a）
（19）順正理論巻一〇（大正二九・三八四b）、なお顕宗論巻五（大正二九・七九九c）参照。
（20）瑜伽師地論巻三（大正三〇・二九一c）
（21）同上巻五五（大正三〇・六〇二c以下）
（22）大乗阿毘達磨集論巻一（大正三一・六六四a以下）Saṁ.: Adhimokṣaḥ katamaḥ, niścite vastuni yathāniścayaṁ dhāraṇā, asaṁhāryatā-karmakaḥ.
（23）顕揚聖教論巻一（大正三一・四八一b）
（24）大乗五蘊論（大正三一・八四八c）
（25）Triṁśikā p. 25: Adhimokṣo niścite vastuni tathaivâvadhāraṇaṁ……sa câsaṁhāryatādāna-karmakaḥ.
（26）（27）成唯識論巻五（大正三一・二八b）
（28）順正理論巻一一（大正二九・三九〇a以下）
（29）同上（大正二九・三九〇a）

(30) 成唯識論巻四（大正三一・二三a）
(31) 同上巻五（大正三一・二八b）猶豫境勝解全無、非審決心亦無二勝解一、由レ斯勝解非二遍行攝一。
(32) 同上（大正三一・二九a）
(33) 同上巻三、巻五（大正三一・一四a、二三c）等。

(11) 精進（しょうじん）（viriya, skt. vīrya）勤　精進（vāyāma, skt. vyāyāma）

精進（viriya）の語は尼柯耶・阿含にしばしば用いられており、佛教の重要な修行德目の一である。四神足における精進神足、五根・五力における精進根・精進力、七覺支における精進覺支、七妙法における精進等はその著しい例である。また viriya（精進）以外の語をもって精進の意味を表わしたものも尠くない。例えば八正道における正精進（sammā-vāyāma）の精進および四正勤の正勤（sammappadhāna, skt. samyakprahāṇa 正斷）などはそれである。また精進の語は多く善法として用いられているけれども、邪精進（micchā-vāyāma）などは不善法としてのものである。かく精進は重要德目の一であって、尼柯耶・阿含にしばしば用いられているために、尼柯耶・阿含中にすでに精進の語に對する定義說明が揭げられている。パーリ尼柯耶における精進の定義說明としては、まず精進根に對しては

諸比丘よ、次に精進根とは云何。諸比丘よ、茲に聖弟子あり、諸不善法の捨斷のため、諸善法の成具のために勤精進し、力勢あり、確固たる發勤あり、諸善法の重擔を棄てずして住す。これを精進根といふ。[1]

という經文があり、この同じ說明が精進力の定義としても用いられている。[2] またある場合には精進根は四正勤であるとされている。[3] 四正勤に對しては尼柯耶・阿含に一定した定義說明があり、[4] 八正道中の正精進の定義としても四正勤の定型句がそのまま用いられている。即ち正精進の定義を揭出するならば、つぎの如くである。

諸比丘よ、次に正精進とは云何。諸比丘よ、茲に比丘あり、未だ生起せざる諸惡不善法を生起せさらしめんがために欲を生じ

努力し精進を發起し心を策勵し精勤す。既に生起せる諸惡不善法を捨斷せんがために欲を生じ努力し精進を發起し心を策勵し精勤す。未だ生起せざる諸善法を生起せしめんがために欲を生じ努力し精進を發起し心を策勵し精勤す。既に生起せる諸善法の存續し忘失せず益々增大し增廣し增益し圓滿とならんがために欲を生じ努力し精進を發起し心を策勵し精勤す。諸比丘よ、これを正精進といふ。(5)

さらに精進根の説明として、前に掲げた精進根の説明のつぎに右の四正勤の定型句を加えたものもある。(6) 故に尼柯耶では精進根・精進力・四正勤・正精進等はいずれも同一內容のものであるとされたことが知られる。

漢譯阿含においても精進の説明には多く四正勤（四正斷）をもってせられている。例えば精進根や精進力の定義に

精進根者、當レ知是四正斷(7)

精進力者、當レ知是四正斷(8)

とされ、また精進根の定義説明として四正勤の定型句を掲げている場合もある。即ち

何等爲二精進根一、已生惡不善法令レ斷、生二欲方便一攝心增進、未生惡不善法不レ起、生二欲方便一攝心增進、未生善法令レ起、生二欲方便一攝心增進、已生善法住不レ忘修習增廣、生二欲方便一攝心增進、是名二精進根一(9)

とあるのはそれである。また精進力の説明として

何等爲二精進力一、若於二不善法・不善數・黑・黑數・有罪・有罪數・不應親近・不應親近數一、離二此諸法一已、若諸餘善・善數・白・白數・無罪・無罪數・應親近・應親近數、如レ此等修習增上精勤欲方便堪能、正念正知而學、是名二精進力一(10)

とあるのは、止惡修善を説いたものであるから、四正勤の説明の變形であると見ることができる。さらに精進を單に努力することの意味として定義したものに

何等爲二精進根一、於二如來一發二菩提心一所レ起精進方便、是名二精進根一(11)
云何正方便（正精進）、謂聖弟子……於レ中、若有二精進方便一、一向精勤求、有力趣向、專著不レ捨、亦不二衰退一、正伏二其心一、是名二正方便一(12)

等があり、また精進を有漏・無漏の二として説いたものもある。即ち雑阿含に、正精進（正方便）を定義して

正方便有二二種一……
欲精進方便、超出堅固、建立堪能造作精進、心法攝受、常不二休息一、是名二正方便世俗有漏有趣轉二向善趣一。……聖弟子苦苦思惟、集滅道思惟、無漏憶念相應心法、欲精進方便勤踊、超出建立、堅固堪能、造作精進、心法攝受、常不二休息一、是名二正方便是聖出世間無漏不取正盡レ苦轉二向苦邊一(13)

とされ、また四諦經にもこれに類似した説がある。(14) 以上をもって見るに、尼柯耶・阿含における精進の定義説明は止惡行善の四正勤をもってせられているか、または精進の同義語の列擧をもってせられているかであることが知られる。

この傾向は阿毘達磨においても繼承された。パーリ阿毘達磨によってこれを見るに、まず分別論では正精進を説明するに、前掲の尼柯耶の正精進の説明と全同の説明をもってせられている。(15) つぎに法集論では八十九心相應の心心所中に精進が説かれているが、精進は精進・精進根・精進力・正精進・邪精進・策勵（paggāha）という六種名によって呼ばれている。そして精進の定義説明は有漏善淨・無漏・無記・不善の精進によって四種に區別されている。即ちまず有漏の善淨心と相應する精進根・正精進・精進力・策勵に對しては等しく、

心の勤精進・勇勤・發勤・精勤・精進・勇猛・努力・力勢・堅固・緊張・發勤・不棄欲・不棄重擔・重擔堅持・精進・精進根・精進力・正精進(16)

と定義され、つぎに出世間心と相應する無漏精進である精進根・正精進・精進力に對しては等しく前の定義の最後に「精進覺支・道支・道所攝」の語を加えて定義されており[17]、さらに無因の唯作意識界（二九、三〇）と相應する無記の精進である精進根の語に對しては、最初の定義から正精進の語を除いた定義がなされている[18]。最後に不善心と相應する不善の精進である精進根・邪精進・精進力・策勵に對しては等しく、最初の定義の最後の語である正精進の代りに邪精進の語をおいて定義說明されている[19]。かく法集論では精進が心一境性と同樣に四種に區別して定義されているが、法集論によれば、八十九心中で精進と相應しないものは十の前五識と三の意界（一八、二五、二八）と三の無因異熟意識界（一九、二六、二七）との十六心であって、その他の七十三心はみな精進と相應するものである。

パーリ佛敎が精進をもって有漏善淨・無漏・無記・不善の四種としたのに對して、他部派では精進は善心所であると說き、無記や不善の心所はこれを認めなかった。有部や瑜伽行派では無記の精進は欲・勝解であり、不善の精進は懈怠であるとされるからである。パーリが精進を雜心所におさめているのに對して有部はこれを大善地法に、瑜伽行派は善心所におさめているのはそのためである。從って、他部派における精進の阿毘達磨的定義も善の精進のみのものとされている。まず有部の集異門足論・法蘊足論・品類足論等における定義は

（集異門）（法蘊）勤精進・勇健・勢猛・熾盛・難制・勵意・不息[20]

（品　類）勤精進・勇健・勢猛・難制・勵意・不息・心勇悍性[21]

とされている。

つぎに舍利弗阿毘曇論では、前にものべたように、精進は身精進（身進）と心精進（心進）とに區別され、その中、心精進のみが心所法であって、身精進は法處所攝の色法であるとされる。故に單に精進としての定義中にはこの兩者

が含まれている。例えば二十二根中の精進根や七覺支中の精進覺支等の定義説明が

身心發出度・堪忍・不退・勤・力・進・不離・不懈・不綴・不竄惰・進・進力・進覺・正進[22]

とあって、それは身心の精進とされているのである。心所としての心精進に對する定義としては

若心發起・顯出・越度、是名二心進法一[23]

若心發起・顯出・越度、是名二心進一[24]

とされている。この定義は前の精進根等の定義とは大いに異なっているが、それは前の定義は無漏の精進に對するものであり、この定義は一般の心所としてのものであるからであると思われる。また他の場所では心進（有漏）は六十法と相應し、進根（無漏）は三十八法と相應するとされているから、[25]兩者はその内容に廣狹の差があることが認められる。舍利弗毘曇によれば、精進は意識とのみ相應し、前五識とは相應せずとされている。[26]

精進の定義は諸部派の阿毘達磨では大體類似の形式的な阿毘達磨的定義であったが、彌蘭陀問經においてはその定義が多少内容的のものとなった。それによれば

精進は支持を特相とす。精進に支持せられて一切善法は減退せず。[27]

と定義され、さらに譬喩をもって敷衍解説されている。この場合の精進は善法としてのものであり、無記や不善の精進は含まれていない。

パーリ註釋時代になると精進の定義説明はさらに精細になった。まず淸淨道論では

勇猛なることが精進なり。それは努力を特相とす。倶生せし〔心・心所〕の支持を作用とす。不沈沒の狀態を〔精進の〕現狀とす。「〔無常等を〕悚懼せし者が如理に精勤す」といふ語の故に、悚懼を〔精進の〕直接因とす。又は勤精進〔を起さしむる〕

事柄を直接因とす。正勤は一切の成功の根本なりと知るべし。(28)

と定義され、法集論註・入阿毘達磨論にもこれと同様の定義説明が掲げられている。(29) しかし法集論註には右の定義のほかに

精進は支持を特相とし、また策勵を特相とす。(30)

という定義もあげられている。そしてこの定義における「支持」・「策勵」はつぎのような譬喩をもって説明されている。卽ち支持の譬喩とは、譬えば古家が新らしい支柱の支持によって住立するが如く、瑜伽行者は精進の支持によって支持されて、一切の善法から退せず減退しないのである。(31) これは前掲の彌隣陀問經の説をうけたものである。つぎに策勵の譬喩とは、譬えば小軍と大軍とが戰場で戰い、小軍が萎微している時、王は强力な軍隊を派遣してこれを援護させ、その策勵によって敵の大軍を破るが如く、精進は俱生の諸相應法を萎微衰退させず、これを鼓舞策勵するものである。(32)

さらに註釋時代には精進に對してその他の説明も存していたらしく、增支部の義疏によれば、精進の定義は

策勵することを特相とし、支持を作用とし、不沈沒を現狀とす。(33)

とある。これは前掲の淸淨道論と法集論註の定義を參照して簡略にしたようなものである。種々の定義説明が傳えられているのはセイロンの古註釋が幾種類も存し、その間でその説が多少宛相違していたためであろう。

つぎに有部の註釋時代以後における雜阿毘曇心論・入阿毘達磨論・俱舍論・順正理論等の諸論書には、精進に對してつぎのような定義説明がなされている。

(雜　心) 斷二起未起惡一、生二起未起善一、欲方便勤修不レ息、名二精進一(34)

（入阿毘）精進、謂我當レ作ニ如レ是事業ー(35)

（入阿毘）精進、謂於ニ善不善法生滅事中ー勇悍爲レ性、即是沈ニ溺生死泥ー者、能策ニ勵心ー令ニ速出ー義(36)

（倶　舎）勤、謂令ニ心勇悍ー爲レ性(37)

（正　理）於ニ諸已生功徳過失ー守護棄捨、於ニ諸未生功徳過失ー令ニ生不生ー、心無レ墮性、説名爲レ勤、由レ有ニ此故、心於ニ如理所作事業ー堅進不レ息(38)

つぎに瑜伽行派の大乘阿毘達磨集論・顯揚聖教論・大乘五蘊論・安慧釋三十頌・成唯識論等には、精進を定義説明して

（集　論）何等爲レ勤、謂心勇悍爲レ體、或被甲、或加行、或無下、或無退、或無足、差別成ニ滿善品ー爲レ業(39)

（顯　揚）精進者、謂心勇無レ惰、不ニ自輕賤ー爲レ體、斷ニ懈怠障ー爲レ業、如レ前乃至增ニ長精進ー爲レ業(40)

（五　蘊）云何精進、謂懈怠對治、心於ニ善品ー勇悍爲レ性(41)

（三十釋）精進は懈怠の對治なり。〔そは〕善に對して心が勇悍なるなり。然れども染汚に對して〔心が勇悍なる〕は然らず。染汚に對する勇悍は厭忌せらるべきものなるが故に懈怠に他ならず。これはまた善品の圓滿・完成を作用とす。(42)

（成唯識）勤謂精進、於ニ善惡品修斷事中ー勇悍爲レ性、對ニ治懈怠ー滿レ善爲レ業、勇表ニ勝進ー簡ニ諸染法ー、悍表ニ精純ー簡ニ淨無記ー、即顯ニ精進唯善攝ー(43)

等とされている。このように有部や瑜伽行派によれば、精進は尼柯耶・阿含における精進の定義である斷惡修善の四正勤にあたる善品のみのものであるとされている。ことに右の安慧の三十頌釋および成唯識論の定義では、明瞭に精進が善のみに限り、不善の努力はこれを精進と云わずして懈怠であるとされているのである。これによってパーリ佛敎で有漏善淨・無漏・無記・不善の四種にわたるとされている精進中の有漏善淨の一部分である有漏善および無漏の

みをもって精進と名づけ、有漏浄無記・無記・不善等は精進とされないことが知られる。この點においてパーリ佛教の精進と有部・瑜伽行派の精進とはその内容を大いに異にしているのである。パーリ佛教では有部や瑜伽行派が別の心所として立てている懈怠・放逸・不放逸等を心所としないのも、精進の義がきわめて廣義に解せられ、他派の云う懈怠等も精進の中に含められているためであると思う。

つぎに經部系の成實論では精進はパーリ佛教のように善・不善・無記の三者にわたるとされた。かつ經部の心所法一般の説のように、精進は他の心心所法と相應するものではなくして單獨に存在し、それ自身一つの心にほかならないとされている。この點を成實論は

心行動發是名爲㆑勤、常依㆓餘法若憶念若定㆒、於㆑中發動一心常行、是名爲㆑勤、勤有㆓三種㆒、善・不善・無記、若在㆓四正勤中㆒是名爲㆑善、餘不㆑名㆑善(44)

とのべているのである。

なお精進と諸識との相應關係についても諸部派の間に異説がある。パーリ佛教や舍利弗毘曇では前述のように、精進は第六意識とのみ相應し、前五識とは相應せずとされているが、瑜伽行派や有部は精進を善心所または大善地法におさめて一切の善心と相應するとされているから、善の第六意識とのみでなく、善の前五識とも相應するとされているのである。また瑜伽行派では第七・第八識は精進と相應しないが、無漏の轉依位においては諸八識ともに精進と相應するとされている。

（1） S. V, p. 197: Katamañ ca bhikkhave viriyindriyaṁ? Idha bhikkhave ariyasāvako āraddhaviriyo viharati. akusalānaṁ dhammānam pahānāya kusalānaṁ dhammānam upasampadāya thāmavā daḷhaparakkamo anikkhit-

tadhuro kusalesu dhammesu. Idaṁ vuccati bhikkhave viriyindriyaṁ.

(2) A. III, p. 2; p. 11.

(3) S. V, p. 196; A. III, p. 12.

(4) S. V, p. 244.

(5) Ibid. p. 9. cf. M. III, p. 251 f.: Katamo ca bhikkhave sammāvāyāmo? Idha bhikkhave bhikkhu anuppannānaṁ pāpakānaṁ akusalānaṁ dhammānaṁ anuppādāya chandaṁ janeti vāyamati viriyam ārabhati cittam paggaṇhāti padahati. Uppannānam pāpakānam akusalānaṁ dhammānam pahānāya……Anuppannānaṁ kusalānaṁ dhammānam uppādāya……Uppannānaṁ kusalānaṁ dhammānaṁ ṭhitiyā asammosāya bhiyyobhāvāya vepullāyabhāvanāya pāripūriyā chandaṁ janeti vāyamati viriyam ārabhati cittam paggaṇhāti padahati. Ayaṁ vuccati bhikkhave sammāvāyāmo.

(6) Ibid. p. 198.

(7) 雑阿含巻二六、六四六經（大正二・一八二b）

(8) 同上、六七五經（大正二・一八五c）、なお同上、六六六經（一八四c）参照。

(9) 同上、六四七經（大正二・一八二b以下）

(10) 同上、六七二經（大正二・一八五b）

(11) 同上、六五九經（大正二・一八四a）

(12) 中阿含巻七、三一經（大正一・四六九b）

(13) 雑阿含巻二八、七八五經（大正二・二〇三c）

(14) 四諦經（大正一・八一六b以下）

(15) Vibh. p. 105; p. 235 因みに集異門足論巻六（大正二六・三九一c）の四正断および法蘊足論巻三（大正二六・四六七c以下）の精進力の説明もこの型である。

(16) Dhs. p. 11; p. 12; p. 16; p. 19; p. 22; Vibh. p. 123; p. 229; MNd. p. 378: Cetasiko viriyārambho nikkamo parakkamo uyyāmo vāyāmo ussāho ussoḷhi thāmo dhiti asithila-parakkamatā anikkhitta-chandatā anikkhitta-

dhuratā dhurasampaggāho viriyaṁ viriyindriyaṁ viriyabalaṁ sammāvāyāmo.

(17) Dhs. p. 62; p. 64; p. 68; Vibh. p. 107; p. 211; p. 273: ……viriya-sambojjhaṅgo maggaṅgaṁ maggapariyāpannaṁ.

(18) Dhs. p. 121.

(19) Ibid. p. 77; p. 78; p. 79.

(20) 集異門足論巻二〇（大正二六・四五三ａ）、法蘊足論巻四、巻五、巻六、巻一〇（大正二六・四七二ｃ、四七六ａ、四八二ａ、四九九ｂ以下）等

(21) 品類足論巻三（大正二六・七〇〇ａ）

(22) 舎利弗阿毘曇論巻五、巻六（大正二八・五六〇ｃ、五六八ｂ）

(23) 同上巻二一（大正二八・六六二ｃ）

(24) 同上巻二三（大正二八・六七三ａ）

(25) 同上巻二四（大正二八・六七四ａ）

(26) 同上巻二四（大正二八・六七四ａ）に前五識が相應するとされる十二法中に精進が數えられず、また同上（六七五ｃ）に心進と相應しないものとして身九とあるが、これは前五識・身觸・對觸・樂根・苦根の九を指すものである。故に舎利弗毘曇では前五識は精進と相應せずとされることが知られる。

(27) Mil. p. 36: Upatthambhana-lakkhaṇaṁ viriyaṃ, viriyûpatthambhitā sabbe kusalā dhammā na parihāyanti.

(28) VM. p. 464: Vīrabhāvo viriyaṁ. Taṁ ussāhana-lakkhaṇaṁ, sahajātānaṁ upatthambhana-rasaṁ, asaṁsīdana-bhāva-paccupaṭṭhānaṁ, 'saṁviggo yoniso padahatī' ti vacanato saṁvega-padaṭṭhānaṁ, viriyârambhavatthu-padaṭṭhānaṁ vā, sammā āraddhaṁ sabbasampattīnaṁ mūlaṁ hotī ti daṭṭhabbaṁ.

(29) DhsA. p. 121; Abhav. p. 19.　(30)(31) DhsA. p. 120.

(32) Ibid. p. 121. なお Netti. p. 28 には Ārambha-lakkhaṇaṁ viriyaṁ. Tassa sammappadhānaṃ padaṭṭhānaṁ. とある。

(33) AA. II, p. 53: Paggahaṇa-lakkhaṇaṁ, upatthambhana-rasaṁ, anosīdana-paccupaṭṭhānaṁ.

(34) 雑阿毘曇心論巻二（大正二八・八八一b）

(35) 入阿毘達磨論巻上（大正二八・九八二a）

(36) 同上（大正二八・九八二b）

(37) 倶舎論巻四（大正二九・一九b）

(38) 順正理論巻一一（大正二九・三九一b）、顕宗論巻五（大正二九・八〇〇a）

(39) 大乘阿毘達磨集論巻一（大正三一・六六四b）Sam.: Vīrya katamat, kuśale cetaso 'bhyutsāhaḥ sannāhe vā prayoge vâlīnatve vâvyāvṛttau vâsaṁtuṣṭau vā, kuśalapakṣa-paripūraṇa-pariniṣpādana-karmakaḥ.

(40) 顕揚聖教論巻一（大正三一・四八一c）

(41) 大乘五蘊論（大正三一・八四八c）

(42) Triṁśikā p. 27: Vīryaṁ kausīdya-pratipakṣaḥ, kuśale cetaso 'bhyutsāhaḥ, na tu kliṣṭe, kliṣṭe tûtsāhaḥ kutsitatvāt kausīdyam eva. Etac ca kuśalapakṣa-paripūraṇa-pariniṣpatti-karmakaṁ.

(43) 成唯識論巻六（大正三一・三〇a）

(12) 喜（き）（pīti, skt. prīti）

喜は尼柯耶・阿含において、四禪定中の初禪に存する尋・伺・喜・樂・心一境性の五支中に數えられ、第二禪に存する喜・樂・心一境性の三支中に數えられている所の喜であり、また七覺支中の喜覺支の喜である。故にこの喜は尼柯耶・阿含では有名な語である。それにも拘らず、有部や瑜伽行派ではこの喜が獨一の心所法として數えられていない。パーリ佛教ではこの喜は阿毘達磨においてすでに心所法として數えられ、禪定心のみでなく、欲界の善・不善・無記心中の喜倶（somanassa-sahagata）心にはすべて相應するものとされた。卽ち百二十一心中で喜が相應するものは、十二不善心中の四の喜倶貪欲心、無因喜倶の異熟・唯作の二意識界（二六・三〇）、欲界有因の十二の喜倶淨心、色界下三禪の九心、および下三禪による出世間の二十四心であって、計五十一心となる。この喜（pīti）は受心所の

喜（somanassa）とは異なるものである。受心所の喜は受蘊におさめられるが、この喜は行蘊の所攝である。(1)

喜には有漏の喜と喜覺支における無漏の喜とがあるから、その阿毘達磨的定義はパーリ佛教や舍利弗毘曇では二種に區別されている。まずパーリ阿毘達磨についてこれを見るに、有漏の喜に對しては

　喜・悦喜・歡喜・喜悦・欣・欣悦・幸福・雀躍・心の快適性(2)

という定義がなされており、出世間心と相應する喜覺支の喜に對しては

　喜・悦喜・歡喜・喜悦・欣・欣悦・幸福・雀躍・心の快適性・喜覺支(3)

と定義して、前の定義に喜覺支の語を加え、それが無漏喜であることを示している。

つぎに舍利弗阿毘曇論では喜はパーリ佛教と同様に心所法として認められている。その定義も有漏喜と無漏喜とでは區別され、有漏の喜に對しては

　喜・踊躍・重踊躍・寂靜・心歡(4)

　歡喜・躍躍・正踊躍・離恚・寂靜(5)

等という定義がほどこされ、無漏の喜覺支に對しては

　歡喜・踊躍・重踊躍・究竟踊躍・治淨・滿足・心歡喜(6)

とされている。舍利弗毘曇における有漏喜はおそらく善淨のみのものとされていたらしく、パーリ佛教のように、不善の喜は認められていないようである。

つぎに有部では前述のように、この喜は獨立の心所法とされていないけれども、その定義説明は集異門足論や法蘊足論等に見出される。法蘊足論では喜覺支中の喜の定義説明として

心欣・極欣・數欣・欣性・欣類・適意・悅意・可意・踴躍・非不踴躍・悅受・適悅・調柔性・堪任性・歡悅・歡悅性・歡喜・歡喜性[7]

とされ、法蘊足論には初・二禪中の喜および七覺支中の喜を定義して

心欣・極欣・現前極欣・欣性・欣類・適意・悅意・喜性・喜類・樂和合・不別離・歡欣・悅豫・有堪任性・踊躍・踊躍性・歡喜・歡喜性[8]

とされている。これによれば有部では喜の定義に有漏・無漏の差別を附さなかったことが知られる。

つぎに註釋時代になると、パーリ佛教では喜に對する考察も詳細になり、その定義説明も內容的のものとなった。即ち清淨道論における喜の定義は

喜ばしむるが故に喜なり。そは愛喜せしむるを特相とし、又は滿悅を作用とす。躍喜を現狀とす。[9]

とされており、善見論・法集論註・無碍解道註・大義釋註・入阿毘達磨論等にもこれと同樣な定義が揭げられている。[10]ところが增支部註にはこれらと多少異なって

喜ばしむるが故に喜なり。そは滿悅を特相とし、又は滿足を特相とす。身心の喜悅を作用とす。其等〔身心〕の躍喜を現狀とす。[11]

と定義説明されている。

また清淨道論によれば、この喜には小喜 (khuddikā pīti)・剎那喜 (khaṇikā pīti)・繼起喜 (okkantikā pīti)・踊躍喜 (ubbegā pīti)・遍滿喜 (pharaṇā pīti) の五種があるとされる。[12]この中、小喜とは少しく喜ばしめるほどの輕微な喜であり、剎那喜とは剎那時に時々起る喜であって前者よりも多少強く、繼起喜とは繼續して生ずる喜であっ

て前者よりもさらに強く、踊躍喜は歡喜踊躍せしめるほどの強力な喜であり、遍滿喜とは全身が喜をもって充滿するほどの最强な喜であるとされている。

有部や瑜伽行派では前にものべたように、喜を獨立の心所として説かないのである。しかし、初・二禪に存する喜とか喜覺支の喜とかを認めないのではない。有部等の立場ではこれらの喜は受心所の喜（saumanasya）と同視されていることは倶舍論の所説によって知られる。即ち倶舍論における喜に關する有部と經部との問答を掲げるならば

〔經部問〕喜卽喜受、以レ何爲レ證、知二決定然一
〔有部反問〕汝等豈言三喜非二喜受一
〔經部答〕如二餘部計一、我亦然
〔有部問〕餘部云何許レ非二喜受一
〔經部答〕謂別有レ喜、是心所法、三定中樂皆是喜受、故喜・喜受其體各異(13)

とあって、經部は餘部の説に從って、初・二禪中の喜を獨立の心所となすのに對して、有部はこの喜も受心所中の喜にほかならないと主張しているのである。そして經部が餘部と云っているのは倶舍論光記によれば上座部であるとされるから、(14)これはパーリ佛敎を指したものであるかも知れない。して見ると經部ではパーリ佛敎等が喜の心所を立てることを知っていて、その影響によって喜を獨立の心所としたものであろう。經部が喜を獨立法として立てることは成實論によってもこれを知ることができる。即ち成實論は諸心所を説いている中に喜品を設けて喜を一法として數えている。その定義は

若心好樂、是名爲レ喜、如レ說二衆生性類相從一、喜レ惡隨レ惡、好レ善從レ善、是名爲レ喜(15)

とされている。それによれば喜とは善惡に對する好樂であって、パーリ佛敎のように、喜を善・不善にわたるものであるとしているのである。また成實論によれば初・二禪等に存する善淨の喜の間にも程度の相違があって、初禪の喜よりも第二禪の喜が強くかつ淨いとされている。卽ち

初禪以レ滅レ愛故喜、二禪滅レ苦故喜、又初禪中喜違二不淨喜一故得、二禪中喜違二淨喜一故得、雖下倶以二愛因緣一故喜上、而初禪喜弱(16)

とあるのはそれである。成實論は淨・不淨の喜を認めるけれども、その喜は有漏のみに限られていて、パーリや舍利弗毘曇で說くような無漏の喜は認めないようである。何となれば喜は我我所に對する想分別によって生ずるものであるから、無我となった無漏の狀態においては、このような喜が生じないからであるとされる。成實論が隨處に

有二我心一則有レ喜、若無漏心則無レ我、無レ我故無レ喜(17)

若人無二我我所一則無レ喜(18)

若在レ道、心爾時無レ喜、在レ俗則有(19)

喜從二想分別一生(20)

等としているのはそれである。この點からすれば、成實論とパーリ佛敎等とは喜の內容を多少異にしていることが知られる。

（1） なお淸淨道論等はこの喜と受心所の樂との區別を論じて「欲せる所緣を獲得した滿足が喜であり、獲得の快味を受くるのが樂である。喜ある處には必ず樂があるけれども、樂ある處には必ずしも喜があると限らない。喜は行蘊の所攝であるが樂は受蘊の所攝である。沙漠中で困憊した者が林や水を見たり聞いたりする時に喜が起り、林の木蔭に入って水を飲む時に樂が起る」とされている。VM. p. 145; VA. I, p. 145; DhsA. p. 117 etc.

（2） Dhs. p. 10; p. 77; Vibh. p. 257; Pṭs. I, p. 187; CNd. p. 303: Pīti pāmojjaṁ āmodanā pamodanā hāso pahāso vitti odagyaṁ attamanatā cittassa.

（3）　Dhs. p. 61; Vibh. p. 229.
（4）　舎利弗阿毘曇論巻二一（大正二八・六六二b）
（5）　同上巻二三（大正二八・六七三a）
（6）　同上巻六（大正二八・五六八b）
（7）　集異門足論巻一六（大正二六・四三五b）
（8）　法蘊足論巻七、巻八（大正二六・四八三b以下、四九三b）
（9）　VM. p. 143: Pīṇāyatī ti pīti. Sā sampiyāyana-lakkhaṇā, kāyacitta-pīṇana-rasā pharaṇa-rasā vā, odagya-paccupaṭṭhānā.
（10）　VA. I, p. 145; DhsA. p. 115; PṭsA. I, p. 182; MNdA. I, p. 128; Abhav. p. 18.
（11）　AA. II, p. 53.
（12）　VM. p. 143 f.; DhsA. p. 115 f.; PṭsA. I, p. 182 f.; MNdA. I, p. 129. なお解脱道論巻四（大正三二・四一六a）にはこの五喜が笑起・念念起・流喜・越喜・満喜とされ、その一々が説明されている。
（13）　倶舎論巻二八（大正二九・一四七b以下）、なお順正理論巻七八（大正二九・七六二b）参照。
（14）　倶舎論記巻二八（大正四一・四二四c）
（15）　成實論巻六（大正三二・二八七c）
（16）（17）　同上巻一三（大正三二・三四一c）
（18）　同上（大正三二・三四二b）
（19）（20）　同上（大正三二・三四二a）

（13）　欲（chanda）

欲の語は尼柯耶・阿含にしばしば現われているが、それは善としても不善としても用いられている。善法としての例は、まず四神足中の欲定勤行成就神足の欲がそれであり、また前に精進の説明の場合に掲げた四正勤の説明文中に

おいて、未起の不善を起らざらしめ、已起の不善を捨斷し、未起の善を起らしめ、已起の善を增大せしめるための欲を生ぜしむとされる場合の欲も善法であり、さらに「法句に對する欲」(1)(dhammapadesu chando)とか「善法欲」(2)(kusaladhamma-chanda)とかされている場合の欲も善としての欲である。ところが例えば

諸色に對して欲又は貪又は瞋又は瞋恚生起せんに……(3)

眼色識因緣生二若欲若貪若眠若念若決定著處一……(4)

等の場合の欲は貪・瞋等とともに用いられており、明らかに不善の欲である。ことに大義釋には欲が貪・渴愛・貪欲等の同義語として用いられている。これは經集に「愛は欲を因緣とす」(5)とされている場合の欲の解釋として說かれたもので、經集においてすでに惡德としての欲が意味されていたのである。大義釋における欲の定義說明は

欲とは〔五〕欲に對するあらゆる欲欲・欲貪・欲喜・欲愛・欲愛情・欲熱惱・欲昏迷・欲縛著・欲暴流・欲軛・欲取・欲貪蓋なり。また次に遍求欲・獲得欲・受用欲・貯藏欲・消費欲の五欲あり。

とされ、さらに最後の遍求欲等の五欲が一々詳細に定義說明されている。(6)しかし右の定義にある欲はむしろ貪の心所に屬すべきである。元來欲の強烈なものは、それが邪なる欲ならば貪となり、善法の欲ならば信とさるべきものであって、この點において心所としての欲はこのように強烈なものを除いたものと見るべきであろう。

このように欲は尼柯耶・阿含において善惡兩樣に用いられた。從ってこれが心所法として數えられた阿毘達磨以後においても、各部派において欲は善・不善・無記に通ずるものとされたのである。しかしパーリ阿毘達磨では欲はいまだ心所法中に數えられなかった。法集論は八十九心と相應する心所法の中に欲を入れていないのである。註釋時代になってから、この欲は「聖典に省略された」十二心所法の一として說かれている。それでも前にしばしばのべたよ

うに、中部不斷經には例えば初禪における十六法の心・心所が列擧されている中に、欲も加えられているから、(7)たとえこの不斷經には漢譯相當經がなく、新らしい成立のものであるとしても、パーリ佛教でも一部の間では阿毘達磨時代前後には欲を心相應法として立てていたことが知られる。かくてパーリ阿毘達磨では心所法としては欲は說かれていないけれども、欲の語に對する阿毘達磨的定義は分別論の神足分別中に揭げられている。それによれば、欲は

欲・能欲性・作欲性・善法欲(8)

と定義されて、善法としての欲のみが意味されている。それはこの欲が四神足中の欲であって、心所法としての欲一般ではないからである。

有部では界身足論以來、欲は十大地法の一として善・不善・無記の一切心と常に相應するとされた。界身足論・品類足論等におけるその阿毘達磨的定義を揭げるならば

（界身）欲・能欲性・現欲性・喜樂性・趣向性・希欲性・欣求性・欲有所作性(9)

（品類）欲・欲性增上・欲性現前・欣喜・希望・樂作(10)

とある。なお法蘊足論の神足品における欲に對しては

欲樂・欣憙・求趣・悕望(11)

と定義されている。

つぎに舍利弗阿毘曇論では心所法としての欲の說明においては

若悕望・欲作、是名欲法(12)

若欲・重欲・悕望欲・欲作・欲發起・欲顯出・欲度・欲得・欲觸・欲解射・欲證、是名欲(13)

とされており、また四神足中の欲の語に對しても

欲・重欲・〔欲〕作・欲發起・欲顯出・欲越度・欲得・欲觸・欲解・欲證、是名レ欲(14)

とあって、前の定義とほとんど同様である。故に舍利弗毘曇では四神足中の欲を心所一般の欲と同視していたことが知られる。

つぎにパーリの註釋時代には、欲は心所法として數えられ、その定義説明も詳細にされるようになった。即ち清淨道論・法集論註・入阿毘達磨論には等しく欲がつぎのように定義されている。

欲とは作欲性の同義語なり。故にこの欲は作欲性を特相とす。所縁の遍求を作用とす。所縁を欲求することを現狀とす。またそ〔の所縁〕がその直接因なり。而してこれは所縁を把ふるために心の手を伸ばすが如しと知るべし。(15)

即ち欲とは所縁を欲求するもので、思の心所よりも強力な實際的作用であるとされる。從って欲は思のように一切心と相應することなく、八十九心中で弱き作用を有する無因の十八心および疑相應・掉擧相應の二不善心は欲と相應せず、その餘の六十九心はすべて欲と相應するとされる。この點において欲を一切心と相應するとする有部説とは異なっている。

つぎに有部における註釋時代以後に屬する雜阿毘曇心論・入阿毘達磨論・倶舍論・順正理論等は欲をつぎのように定義説明している。

(雜　心)欲者、於レ縁欲レ受(16)

(入阿毘)欲謂希二求作事業一隨順(17)

(倶　舍)欲謂希二求所作事業一(18)

（正　理）希㆓求取㆑境説名爲㆑欲[19]

さらに瑜伽行派では瑜伽師地論・大乘阿毘達磨集論・顯揚聖教論・大乘五蘊論・安慧三十頌釋・成唯識論等に欲の定義がなされている。それによれば

（瑜　伽）欲云何、謂於㆓可㆑樂事㆒、隨㆓彼彼行㆒、欲㆑有㆓所作㆒性……欲作㆓何業㆒、謂發勤爲㆑業[20]
（瑜　伽）欲云何、謂於㆓彼彼境界㆒、隨㆓趣希樂㆒……欲爲㆓何業㆒、謂發㆓生勤勵㆒爲㆑業[21]
（集　論）何等爲㆑欲、謂於㆓所㆑樂事㆒、彼彼引㆓發所作㆒、希望爲㆑體、正勤所依爲㆑業[22]
（顯　揚）欲者、謂於㆓所㆑樂境㆒希望爲㆑體、勤依爲㆑業[23]
（五　蘊）云何爲㆑欲、謂於㆓可愛事㆒希望爲㆑性[24]
（三十釋）欲は愛樂せる物に對する希望なり……見・聞等の希求が欲なり。または精進發勤に依止を與ふるを作用とす。[25]
（成唯識）於㆓所㆑樂境㆒希望爲㆑性、勤依爲㆑業[26]

等とされている。これらによれば有部諸論書やパーリ佛敎の説と大體同樣に、欲とは所樂の境に對する希望である。しかし欲が精進の依止となり、これによって精進が起るとされることは瑜伽行派の定義のみに現われている所である。瑜伽行派では欲が希求する所の所樂の境とは何であるかについて異論が生じたようである。成唯識論によれば、所樂の境について㈠欣ばしき境、㈡欲求する境、㈢觀察せんと欲する境という三説があり、護法説はこの第三の立場であるとされている。それによれば、欲とは所緣を觀察せんと欲する欲望であるから、かかる欲望なくして自然に生じた心には存在しないとされる。從って瑜伽行派では欲は有部のように一切心と相應するものではなく、[27]むしろパーリ佛敎の説に近く、欲求ある有因心のみと相應するとされるのである。この意味において、欲と諸八識との相應關係を見

るに、欲はまず業のままに任運に生起する第八識とは相應俱起することなく[28]、第七識とは相應說と不相應說との二種說があって、護法正義としては第七識と相應せずとされる[29]。第六意識は所緣を觀察しようとする欲望がある限り必ず欲と相應し、前五識は護法說では欲と相應するとされるけれども、ある論者はパーリ佛敎のように前五識は欲と相應せずと主張している[30]。そして佛果に至れば諸八識ともに欲と相應するのである[31]。

最後に經部系の成實論でも欲品を設けて欲を一法として立てている。その典據としては諸經典の隨處に說かれている欲および四神足における欲三昧等があげられている。從って成實論の欲には善品と不善品とが含まれることを暗に示している。その定義は單に

心有レ所レ須、是名爲レ欲[32]

とあるのみである。順正理論によれば經部の上座は欲が一切心に相應する大地法であるという有部說を否定したとされている。これに對して有部では

一切法欲爲二根本一、作意引生、觸爲二能集一、受爲二隨流一、念爲二增上一、定爲二上首一、慧爲二最勝一、解脫堅固、涅槃究竟[33]

という經文を典據として、欲が一切法の根本であり、一切心と常に相應すると主張するのである[34]。有部ではこのように、一切心には欲があるから所緣を取ることができると說くけれども、成實論によれば心心所が所緣を取るのは作意の作用によるので欲の作用ではないとして、欲を大地法となす有部說に反對するのである。

（1） S. I, p. 202.
（2） A. III, p. 441.
（3） S. IV, p. 195.
（4） 雜阿含卷四三、一一六九經（大正二・三一二b）

（5）Sn. v. 865: Chandānidānāni piyāni.

（6）MNd. p. 262: Chando ti yo kāmesu kāmachando kāmarāgo kāmanandi kāmataṇhā kāmasineho kāmapariḷāho kāmamucchā kāma-m-ajjhosānaṁ kāmogho kāmayogo kāmupādānaṁ kāmachandanīvaraṇaṁ. Api ca pañca chandā; pariyesanachando paṭilābhachando paribhogachando sannidhichando visajjanachando.

（7）M. III, p. 25.

（8）Vibh. p. 208; p. 216: Chando chandīkatā kattukamyatā kusalo dhammacchando.

（9）界身足論巻上（大正二六・六一四c）

（10）品類足論巻二（大正二六・六九九c）

（11）法蘊足論巻四（大正二六・四七一c）

（12）舎利弗阿毘曇論巻二一（大正二八・六六二c）

（13）同上巻二三（大正二八・六七三a）

（14）同上巻一三（大正二八・六一七a）

（15）VM. p. 466; DhsA. p. 132 f.; Abhav. p. 20: Chando ti kattukāmatāy' etam adhivacanaṁ. Tasmā so kattukāmatā-lakkhaṇo chando, ārammaṇapariyesana-raso, ārammaṇena atthikatā-paccupaṭṭhāno, tad ev'assa padaṭṭhānaṁ. Ārammaṇaggahaṇe ayaṁ cetaso hatthappasāraṇaṁ viya daṭṭhabbo.

（16）雑阿毘曇心論巻二（大正二八・八八一a）

（17）入阿毘達磨論巻上（大正二八・九八二a）

（18）倶舎論巻四（大正二九・一九a）

（19）順正理論巻一〇（大正二九・三八四b）、顕宗論巻五（大正二九・七九九c）

（20）瑜伽師地論巻三（大正三〇・二九一b以下）

（21）同上巻五五（大正三〇・六〇一c以下）

（22）大乘阿毘達磨集論巻一（大正三一・六六四a）Sam.: Chandaḥ katamaḥ, īpsite vastuni tattadupasaṁhatā kartukāmatā, vīryârambha-sanniśrayadāna-karmakaḥ.

(23) 顕揚聖教論巻一（大正三一・四八一b）
(24) 大乘五蘊論（大正三一・八四八c）
(25) Triṁśikā p. 25: Chando 'bhiprete vastuni abhilāṣaḥ……darśaṇa-śravaṇādiprārthanā chandaḥ. Sa ca vīryârambha-saṁniśrayadāna-karmakaḥ.
(26) 成唯識論巻五（大正三一・二八a）
(27) 同上（大正三一・二八a以下）
(28) 同上巻三（大正三一・一二a）
(29) 同上巻四（大正三一・二二b以下）
(30) 同上巻五（大正三一・二九a）
(31) 同上巻三、巻五（大正三一・一四a、二三c）等。
(32) 成實論巻六（大正三二・二八七c）
(33) この經文はA. IV, p. 339; V, p. 107 中阿含巻二八、諸法本經（大正一・六〇二c）の文に相當し、欲・作意・觸・受・念・定・慧・解脱（勝解）の八法が一切法に關して説かれているから、これに想・思の二を加えた十法を有部では十大地法として一切心に常に相應すると説くのである。上の經文は有部の十大地法設定の根據の一となったものかも知れぬ。
(34) 順正理論巻一〇（大正二九・三八八b以下）
(35) 成唯識論巻五（大正三一・二八b）

第四節　不善心所

(14) 癡（moha）無明（avijjā, skt. avidyā）

癡は尼柯耶・阿含においては三不善根・三毒・三火・三濁等の語によって貪・瞋とともにもっとも根本的な煩惱と

して随處に說かれており、また十二縁起では癡の同義語である無明が說かれ、この無明は縁起流轉の根本であるとされている。またこの無明の語は三漏・四漏中の無明漏、四流中の無明流、四軛中の無明軛、五上分結・十結中の無明結、七隨眠中の無明隨眠、七纏中の無明纏等としても用いられる。つぎに尼柯耶・阿含にしばしば現われている不正知 (asampajañña, skt. asaṁprajanya) もパーリ佛教では癡と同義に用いられている。しかしこの不正知は有部では界身足論以來雜阿毘曇心論に至るまでは、十大煩惱地法の一として癡心所のほかに別立され、また瑜伽行派でも不正知は隨煩惱として心所の一とされている。故に不正知については別に後の第七節において論ずるはずである。しかしパーリ佛教では不正知を癡と同一視し、また倶舍論以後の有部では不正知を慧心所の一部分であるとして、これを別立していない。

尼柯耶・阿含における無明の定義を見るに、まずパーリ相應部では十二縁起中の無明を說明して

> 諸比丘よ、次に無明とは云何。諸比丘よ、苦に對する無智、苦の集に對する無智、苦の滅に對する無智、苦の滅に至る道に對する無智なるもの、これ諸比丘よ、無明と言はる。[1]

と述べ、無明とは四諦に對する無智であるとしている。然るに漢譯雜阿含の無明支の說明では

> 云何無明、若不レ知二前際一、不レ知二後際一、不レ知二前後際一、不レ知二於內一、不レ知二於外一、不レ知二內外一、不レ知レ業、不レ知レ報、不レ知二業報一、不レ知レ佛、不レ知レ法、不レ知レ僧、不レ知レ苦、不レ知レ集、不レ知レ滅、不レ知レ道、不レ知レ因、不レ知二因所起法一、不レ知二善・不善、有罪・無罪、習・不習、若劣・若勝、染汚・淸淨一、分別緣起、皆悉不レ知、於二六觸入處一、不二如實覺知一、於二彼彼一、不レ知・不レ見・無二無間等一・癡闇・無明・大冥、是名二無明一[2]

とあって、無明とは四諦のみならず佛教々理一切に對する不知であるとされている。これはすでに阿毘達磨的定義に

屬するのであって、諸部派の阿毘達磨においてもこれと類似の定義說明がなされている。

まづパーリ阿毘達磨についてこれを見るに、分別論の緣相分別中の無明支の說明は上揭の相應部の說と同一文であるけれども、(3)分別論における無明界及び法集論における十二不善心と相應する癡心所の定義說明としては

無智・不見・不現觀・不隨覺・不正覺・不通達・不潛入・不沈潛・不正觀・不觀察・不現見業・惡慧・愚・不正知・癡・癡蒙・癡昧・無明・無明流・無明軛・無明隨眠・無明纏・無明閂・癡不善根(4)

という無明の同義語の列擧がなされている。さらに他の場合には癡・無明・無明漏・無明結・無明蓋・無明箭等の定義說明として、前揭の前文として

苦に對する無智、苦の集に對する無智、苦の滅に對する無智、苦の滅に至る道に對する無智、前際に對する無智、後際に對する無智、前後際に對する無智、此緣性・緣已生の諸法に對する無智、あらゆる斯の如き無智……(5)

の句がおかれている。これは前揭の漢譯雜阿含における無明の定義に類似したものである。

有部の阿毘達磨においても同樣の定義が用いられ、集異門足論・法蘊足論においては三不善根中の癡や十二緣起中の無明を定義說明して次のようにのべている。

於二前際一無知・後際無知・前後際無知、於レ內無知・外無知・內外無知、於レ業無知・異熟無知・業異熟無知、於二善作業一無知・惡作業無知・善惡作業無知、於レ因無知・因所生法無知、於レ佛無知・法無知・僧無知、於レ苦無知・集無知・滅無知・道無知、於二善法一無知・不善法無知、於二有罪法一無知・無罪法無知、於二應修法一無知・不應修法無知、於二下劣法一無知・勝妙法無知、於二黑法一無知・白法無知、於二有敵對法一無知、於二緣生法一無知、於二六觸處一如實無知、如レ是無知・無見・非現觀・黑闇・愚癡・無明・盲冥・罩網・纒裹・頑騃・渾濁・障蓋・發盲・發無眼・無明漏・無明暴流・無明軛・無明毒根・無明毒莖・

無明毒枝・無明毒葉・無明毒花・無明毒果・癡・等癡・極癡・狠・等狠・極狠・癡類・癡生(6)

つぎに舎利弗阿毘曇論においても、癡不善根をもって無明と同一となし、その定義説明にはパーリや有部と同様な阿毘達磨的定義が掲げられている。即ちそれは

云何癡不善根、無明是名二癡不善根一、云何癡不善根、不レ知二苦集滅道一、不レ知二過去一、不レ知二未來一、不レ知二過去未來一、不レ知レ内、不レ知レ外、不レ知二内外一、六觸入・集・滅・味・過患不知、如實出不知、如レ爾、不レ知二業報一、不レ知レ緣、善・不善・無記、黒・白、有緣・無緣、有光・無光、作・不作、親・不親、彼彼中、若癡・奪心・應奪心・礙・覆蓋・暗冥・荒穢・纒心・癡濁・無明・無明流・無明淵・無明使・無知・無見・無解・無脱・無方便、及餘法中癡、若癡・奪心・應奪心・礙・覆蓋・闇冥、乃至無知・無見・無解・無脱・無方便、名二癡不善根一(7)

である。しかし舎利弗毘曇では心所法列擧中には癡は數えられていない。

有部でも界身足論以後、十大煩惱地法の一として無明が數えられているけれども、法蘊足論や品類足論等における心所法の定義説明中には、この無明は單獨には數えられずして、三不善根の中に含められているにすぎない。そして界身足論・品類足論における十大煩惱地法中の無明の定義は單に

(界身) 無明云何、謂三界無智(8)

(品類) 無明云何、謂三界無知性(9)

とされているにすぎない。

この無明は有部では界身足論から雑阿毘曇心論に至る諸論書では十大煩惱地法の一とされ、倶舎論以後では六大煩惱地法の一とされた。故に有部では無明は一切の煩惱と常に相應倶起するとされていることが知られる。また瑜伽行

派では無明は根本煩惱心所として他煩惱と相應するとされている。パーリ佛教では無明は共一切不善心心所に數えられ、十二不善心と常に必ず相應するとされている。

つぎに諸部派における無明の註釋書的定義を見るに、パーリではまず論と註釋書との中間的存在としての導論には、無明に關して

無明は正法を如實に通達せざるを特相とす。〔淨・樂・我・淨の〕顚倒がその直接因なり。(10)

として、特相と直接因との二方面から、その定義をなしている。これが註釋書では四方面からの定義に發展し、淸淨道論・法集論註・入阿毘達磨論では等しく癡を定義説明して、つぎのように云っている。

それによりて〔心・心所が〕愚となるが故に、又は自ら愚となるが故に、又はそは癡愚そのものなるが故に癡なり……癡は心の闇冥なるを特相とし、又は無智を特相とす。通曉せざるを作用とし、又は所緣の自性を覆ふを作用とす。正しく行道せざるを現狀とし、又は闇冥なるを現狀とす。非理作意を直接因とす。〔癡は〕一切不善の根本なりと知るべし。(11)

この定義は同義語の列擧等から成る阿毘達磨的定義よりも大いに内容的に發達したものである。

有部における註釋時代以後の論書たる雜阿毘曇心論・倶舍論・順正理論等の定義は比較的簡單である。即ちそれは

(雜心)前際等不知名二無明一(12)

(倶舍)愚癡卽是無明・無智・無顯(13)

(正理)於二所知境一、障二如理解一、無二辯了相一、說名二愚癡一、卽是無明・無智・無顯(14)

等とされている。つぎに瑜伽行派では瑜伽師地論・大乘阿毘達磨集論・顯揚聖敎論・大乘五蘊論・安慧釋三十頌・成唯識論等に癡または無明の定義が掲げられているが、それはつぎの如くである。

（瑜　伽）無明者、謂於二所知眞實覺悟一、能覆能障心所爲レ性[15]

（集　論）何等爲二無明一、謂三界無知爲レ體、於二諸法中一邪決定・疑雜染生起所依爲レ業[16]

（顯　揚）無明者、謂不三正了二眞實一爲レ體、或是倶生、或分別起、能障二正了一爲レ業、如レ前乃至增二長無明一爲レ業[17]

（五　蘊）云何無明、謂於二業果及諦寶中一無智爲レ性、此復二種、所謂倶生・分別所起[18]

（三十釋）癡は惡趣・善趣・涅槃・其等を成立せしむる因及び其等の不顚倒なる因果關係につきて無智なることなり。而してそは雜染の生起に依止を與ふるを作用とす。[19]

（成唯識）云何爲レ癡、於二諸理事一迷闇爲レ性、能障二無癡一、一切雜染所依爲レ業、謂由二無明一起二疑・邪見・貪等煩惱隨煩惱業一、能招二後生雜染法一故[20]

これらの定義によれば、無明とは因果等の眞實の理を如實に知らないことであって、諸煩惱雜染の發生する所依となるものである。つぎに成實論では、無明は瑜伽行派のように、根本煩惱の一とされるが、その定義說明は

隨二逐假名一名爲二無明一、如レ說下凡夫隨二我音聲一、是中實無レ我無二我所一、但諸法和合假名爲レ人、凡夫不レ能二分別一、故生二我心一、我心生卽是無明上[21]

とあり、また十二緣起中の無明の說明にもほぼ同樣のことがのべられている。[22] それらによれば、無明とは單なる無智ではなく、無我であることを知らずして我と見なし、この我執心をもって我・我所を妄計することであるとされる。故に邪分別性が無明であり、邪心が無明の體であって、一切煩惱は我執から生じたものであるから、みなこれを無明ということができる。[23] かくて成實論では無智のみでなく、邪見その他一切の煩惱をもって無明とするのであるから、有部等の諸部派の無明よりも廣義のものであり、かつ積極的のものであることが知られる。

最後に無明と諸識および諸煩惱心所との相應關係に關する諸部派の說を眺めて見たい。パーリ佛敎では、無明は八

十九心中で十二不善心のみと相應するとされるから、前五識とは相應せず、不善の意識のみと相應するとされることが知られる。この點は成實論も大體同樣であって、成實論では無明は第六意識のみに存し、前五識には煩惱がないから、無明も存しないとされる。[24] つぎに有部では無明は一切の煩惱と相應するとされるから、不善煩惱に屬する三界の一切の諸六識に存することになる。この點は瑜伽行派も同樣であり、さらに瑜伽行派では、第八識は煩惱でないから無明と相應することなく、第七識は常に必ず無明と相應倶起するとされる。

つぎに無明と他の煩惱心所との相應關係を見るに、パーリ佛敎では無明は他の一切の不善心所と相應し、單獨で存することはないとされるが、有部や瑜伽行派では諸煩惱心所と相應倶起する共無明（または相應無明）のほかに、他の煩惱心所と相應せずして單獨に存する不共無明（または不相應無明・獨頭無明）というものがあるとされる。[25] 有部では無明は一切煩惱と常に相應倶起するものであるとして大煩惱地法におさめられているけれども、これは相應無明のみに妥當するのであって、不相應無明は大煩惱地法とは見られないものである。故に有部が無明を大煩惱地法心所とするのは正確でない。このような缺陷があるために、瑜伽行派では無明をば有部の大煩惱地法に相當する大隨惑におさめないで、根本煩惱心所としたものと思われる。つぎに心心所の相應倶起を認めない經部系の成實論では、無明は一つの心であって單獨に存在するとされることは勿論である。[26] ただし前述のように、成實論で一切煩惱を無明であるとしているのは、他部派で說くように、無明が一切煩惱の根本となり、一切煩惱に遍じているためであろう。

なお本項で論ぜられた無明はすべて煩惱としてのものであるが、有名な大天の五事中に說かれる「阿羅漢に存する無智」という無明は聖道を障ゆる煩惱染汚の無明ではなくして、單なる知識上の無智であり、不染汚の無明であって、本項所說の無明以外のものである。

（1）S. II, p. 4. cf. Ibid. IV, p. 256.

（2）雑阿含巻一二、二九八經（大正二・八五ａ）

（3）Vibh. p. 135.

（4）Vibh. p. 85 f.; Dhs. p. 79: Aññāṇaṁ adassanaṁ anabhisamayo ananubodho asambodho appaṭivedho asaṁgāhanā apariyogāhanā asamapphekanā apaccavekkhanā apaccakkhakammaṁ dummejjhaṁ balyaṁ asampajaññaṁ moho pamoho sammoho avijjā avijjogho avijjāyogo avijjânusayo avijjāpariyuṭṭhānaṁ avijjālaṅgī moho akusalamūlaṁ.

（5）Dhs. p. 190; p. 195; p. 199; Vibh. p. 358; p. 374; Pp. p. 19; MNd. p. 413 etc.; CNd. (Saimese ed.) p. 10 etc.: Dukkhe aññāṇaṁ dukkhasamudaye aññāṇaṁ dukkhanirodhe aññāṇaṁ dukkhanirodhagāminiyā paṭipadāya aññāṇaṁ, pubbante aññāṇaṁ aparante aññāṇaṁ pubbantâparante aññāṇaṁ, idapaccayatā paṭiccasamuppannesu dhammesu aññāṇaṁ——yaṁ evarūpaṁ aññāṇaṁ…….

（6）集異門足論巻三、巻五（大正二六・三七六ｂ以下、三八五ａ）、法蘊足論巻九、巻一一（大正二六・四九四ｃ以下、五〇五ｃ）

（7）舎利弗阿毘曇論巻六（大正二八・五七〇ｂ）

（8）界身足論巻上（大正二六・六一五ａ）、大毘婆沙論巻四三（大正二七・二二二ｃ）

（9）品類足論巻三（大正二六・七〇〇ｂ）

（10）Netti. p. 27: Sabbadhamma-yāthāva-asampaṭivedhana-lakkhaṇā avijjā. Tassā vipallāsā padaṭṭhānaṁ.

（11）VM. p. 468; DhsA. p. 249; Abhav. p. 23: Muyhanti tena, sayaṁ vā muyhati, muyhana-mattam eva vā tan ti moho……Moho cittassa andhabhāva-lakkhaṇo aññāṇa-lakkhaṇo vā, asampaṭivedha-raso ārammaṇasabhāvacchādana-raso vā, asammāpaṭipatti-paccupaṭṭhāno andhakāra-paccupaṭṭhāno vā, ayonisomanasikāra-padaṭṭhāno, sabbâkusalānaṁ mūlan ti daṭṭhabbo.

（12）雑阿毘曇心論巻二（大正二八・八八一ｂ）

（13）倶舎論巻四（大正二九・一九ｃ）

(14) 順正理論巻一一（大正二九・三九一c）、顕宗論巻六（大正二九・八〇〇b）

(15) 瑜伽師地論巻五八（大正三〇・六二二a）

(16) 大乘阿毘達磨集論巻一（大正三一・六六四b）Sam.: Avidyā katamā, traidhātukam ajñānam, dharmeṣu mithyā-niścaya-vicikitsā-saṁkleśotpatti-sanniśrayadāna-karmikā.

(17) 顯揚聖教論巻一（大正三一・四八二a）

(18) 大乘五蘊論（大正三一・八四九a）

(19) Triṁśikā p. 28: Moho 'pāyeṣu sugatau nirvāṇe tat-pratiṣṭhāpakeṣu hetuṣu teṣāṁ câviparīte hetuphala-saṁbandhe yad ajñānam. Ayaṁ ca saṁkleśotpatti-saṁniśrayadāna-karmakaḥ.

(20) 成唯識論巻六（大正三一・三一b）

(21) 成實論巻九（大正三二・三一二c）

(22) 同上巻一一（大正三二・三二五a、三二六b）

(23) 同上巻九（大正三二・三一二c）

(24) 同上巻一一（大正三二・三二四a）

(25) 品類足論巻三（大正二六・七〇二c以下）、大毘婆沙論巻一八（大正二七・九一c）、瑜伽師地論巻五八（大正三〇・六二二a）

(26) 成實論巻一一（大正三二・三二三a）參照。

(15) 無慚（ahirika, skt. āhrīkya）

(16) 無愧（anottappa, skt. anoptrāpya or anapatrāpya）

無慚と無愧とは一對にして説かれるのが常であるから、今も便宜上この兩者を一緒に取り扱うことにした。これらの語は尼柯耶・阿含でも惡德としてしばしば用いられている。しかしこれらの語に對する定義説明は尼柯耶・阿含中には見出されない。阿毘達磨時代になると、無慚・無愧は不善の心所法とされて、その定義説明がほどこされるよう

になった。

まずパーリ阿毘達磨では、法集論・分別論・人施設論等において無慚・無愧の語が

(無慚) 慚づべきを慚ぢず、諸の惡不善法の正得を慚ぢず。(1)
(無愧) 愧づべきを愧ぢず、諸の惡不善法の正得を愧ぢず。

という定型的定義をもって説明されている。法集論によれば、この二法は八十九心中の十二不善心にすべて相應倶起するとされる。故に後世のパーリ佛教では、この二法は共一切不善心心所とされている。

有部では集異門足論・法蘊足論・界身足論・品類足論・發智論等に無慚・無愧に對する阿毘達磨的定義がなされており、界身足論・品類足論等ではこの二法は尋・伺・識とともに五法として説かれ、大毘婆沙論では無明・惛沈・掉擧とともに五大不善地法におさめられ、雜阿毘曇心論以後はこの二法のみが大不善地法とされて來た。けだし、有部ではこの二法は一切の不善心に必ず相應倶起するとされるからである。この點はパーリ佛教の説と類似している。この二法に對する有部諸論書の阿毘達磨的定義を紹介するならば

(集異門) 無慚・無所慚・無別慚・無羞・無所羞・無別羞・無崇敬・無所崇敬・無隨屬・無所隨屬、於㆓自在者㆒無怖畏轉
無愧・無所愧・無別愧・無恥・無所恥・無別恥・於㆓諸罪中㆒不怖・不畏・不㆑見㆓怖畏㆒(2)
(法　蘊) 無慚・無所慚・無別慚・無羞・無所羞・無別羞・無敬・無敬性・無自在・無自在性・於㆓自在者㆒無怖畏轉
無愧・無所愧・無別愧・無恥・無所恥・無別恥・於㆓諸罪中㆒不怖・不畏・不㆑見㆓怖畏㆒(3)
(界　身) 無慚・無所慚・無別慚・無羞・無所羞・無別羞・無敬・無所敬・無別敬・無自在・無所自在・無別自在・無㆑所㆓畏憚㆒自在而轉

無愧・無所愧・無別愧・無恥・無所恥・無別恥・於レ罪不怖性・於レ罪不畏性・於二諸罪中一不レ見二怖畏一(4)

（品　類）不慚・不等慚・不各別慚・不羞・不等羞・不各別羞・不厭・不等厭・不各別厭・不毀・不等毀・不各別毀・無尊・無敬・無所自在・無自在轉・無レ所二畏忌一自在而行

不愧・不等愧・不各別愧・不恥・不等恥・不各別恥・不厭・不等厭・不各別厭・不毀・不等毀・不各別毀・不怖畏・不懼罪・於レ罪不レ見レ怖(5)

（發　智）無慚・無所慚・無異慚・無羞・無所羞・無異羞・無敬・無敬性・無自在・無自在性・於二自在者一無怖畏轉

無愧・無所愧・無異愧・無恥・無所恥・無異恥・於二諸罪中一不怖・不畏・不レ見二怖畏一(6)

等とされており、いずれもほとんど同一の定義説明である。

つぎに舍利弗阿毘曇論の無慚・無愧に對する説明はつぎの如くである。

何謂二無慚一、若自作レ惡内心不レ悔、是名二無慚一、復次無慚、若人無慚、於二可恥法一不レ恥、於二惡不善法一不レ恥、是名二無慚一(7)

何謂二無愧一、若自作レ惡不レ羞二他人一、是名二無愧一、復次無愧、若人不愧、於二可羞法一不レ羞、於二惡不善法一不レ羞、是名二無愧一

これによれば、無慚は自ら内心に恥じないこと、無愧は世間や他人に恥じないこと、という佛教一般の解釋がのべられている。舍利弗毘曇ではこの二法は心所法列擧中には數えられていない。それは舍利弗毘曇がこの二法を心所と見なしていなかったためではなく、この論では心所法列擧中においては不善煩惱に屬する心所は一括して單に煩惱使という語によって表わされ、煩惱品中で一々の煩惱が細説されているからである。右の定義もこの煩惱品に説かれているものである。この點は有部の法蘊足論や品類足論等における心所法の定義においても同樣であって、その中では無慚・無愧は別個には列擧されず、不善煩惱の心所は單に結・縛・隨眠・隨煩惱・纏とされているのである。

以上は無慚・無愧に對する諸部派の阿毘達磨的定義であるが、註釋書的定義としては、まずパーリ佛敎では、清淨道論・法集論註　入阿毘達磨論等には無慚・無愧に對して等しく定型的定義説明が加えられている。卽ち

慚ぢ厭はざるが故に無慚なり。無慚なる狀態が無慚なり。愧ぢ懼れざるが故に無愧なり。その中、無慚は身惡行等を厭惡せざるを特相とし、又は無恥を特相とす。無愧は其等〔身惡行等〕を臆せざることを特相とし、又は駭怖せざるを特相とす。こはこれ略說なり。詳細は慚・愧の所說を反對になして知るべし。(8)

というのがそれであり、その詳細は慚・愧の說明も參照さるべきである。右の文によれば、身語意等の惡行をなして自心に慚じ厭わないことが無慚であり、他人に對して愧じ懼れないことが無愧である。

有部の註釋時代以後においては雜阿毘曇心論・入阿毘達磨論・倶舍論・順正理論等に無慚・無愧の定義說明が掲げられている。それは

（雜　心）於二諸過惡一不三自厭一名二無慚一、於二諸過惡一不レ羞レ他名二無愧一(9)

（入阿毘）於二諸功德及有德者一令三心不敬一說名二無慚一、卽是恭敬所敵對法、於二諸罪中一不レ見二怖畏一、說名二無愧一、能招二惡趣一、善士所レ訶、說名爲レ罪(10)

（倶　舍）於二諸功德及有德者一無敬・無崇・無所忌難・無所隨屬、說名二無慚一、卽是恭敬所敵對治……爲二諸善士一所二訶厭一法、說名爲レ罪、於二此罪中一不レ見二怖畏一、說名二無愧一(11)

（正　理）於二諸功德及有德者一無敬・無崇・無所忌難、說名二無慚一、……於二所レ造罪一不レ見二怖畏一、說名二無愧一(12)

等である。この中、雜心論ではパーリ佛敎における定義と同樣に無慚・無愧は諸過惡に對する不自厭と不羞他とであるとされているが、入阿毘達磨論以後のものでは無慚とは功德や有德者を崇敬しないことであり、無愧とは罪過を怖

れないこととされていて、その間にかなりの相違が認められるのである。倶舎論では有餘師の說として雜心論にあるような定義說明を紹介し、この說は不可であるとして排斥している。[13] 順正理論には無慚・無愧に對する三種の異說が掲げられている。即ち

㈠ 有餘師說、於二諸煩惱一不レ能二厭毀一、名曰二無慚一、於二諸惡行一不レ能二厭毀一、說名二無愧一

㈡ 有說、獨處造レ罪無レ恥、名曰二無慚一、若處二衆中一造レ罪無レ恥、說爲二無愧一

㈢ 有說、現二起不善心一時、於二異熟因一無レ所二顧眄一、名曰二無慚一、於二異熟果一無レ所二顧眄一、說爲二無愧一[14]

とあるのがそれである。右の第二說は雜心論の說や通佛教の說に大體類似したものであるが、あるいはこれは後に說く成實論等の經部系による說を引いたものではないかと思われる。要するに無慚・無愧に關して順正理論當時には倶舎論等の有部の正說に右の三種を加えた四種の異說があったことが知られる。

つぎに瑜伽行派では瑜伽師地論・大乘阿毘達磨集論・顯揚聖教論・大乘五蘊論・安慧三十頌釋・成唯識論等に無慚・無愧の定義が掲げられている。それは

(瑜　伽) 云何無慚・無愧、謂觀二於自一、或復觀レ他、無レ所二羞恥一、故思毀犯、犯已不レ能二如法出離一、好爲二種種鬪調違諍一[15]

(瑜　伽) 於二所作罪一、望レ己不レ羞故、名二無慚一、於二所作罪一、望レ他不レ恥故、名二無愧一[16]

(集　論) 何等無慚、謂貪瞋癡分、於二諸過惡一不二自羞一爲レ體、一切煩惱及隨煩惱助伴爲レ業、何等爲二無愧一、謂貪瞋癡分、於二諸過惡一不レ羞レ他爲レ體、一切煩惱及隨煩惱助伴爲レ業[17]

(顯　揚) 無慚者、謂於二自及法二種增上一、不レ恥二過惡一爲レ體、能障レ慚爲レ業、乃至增二長無慚一爲レ業、……無愧者、謂於二世增上一、不レ恥二過惡一爲レ體、能障レ愧爲レ業、乃至增二長無愧一爲レ業[18]

(五　蘊) 云何無慚、謂於二所作罪一、不二自羞恥一爲レ性、云何無愧、謂於二所作罪一、不レ羞二恥他一爲レ性[19]

（三十釋）無慚は自ら罪過を羞ぢざるなり。そ〔の罪〕を行ひて、自己を不應なりと思惟しつつも、罪過を恥ぢざるはこれ慚の反對たる無慚なり。無愧は他に對して罪過を羞ぢざるなり。「我がこれをなせるは世間の敎に違背せり」と斯く悟り居れるも、その惡行を羞ぢざるはこれ愧の反對たる無愧なり。而してこの〔無慚・無愧は〕兩者とも一切の煩惱・隨煩惱の助伴となるを作用とす。[20]

（成唯識）云何無慚、不㆑顧㆓自法㆒輕㆓拒賢善㆒爲㆑性、能障㆓礙慚㆒生㆓長惡行㆒爲㆑業、云何無愧、不㆑顧㆓世間㆒崇㆓重暴惡㆒爲㆑性、能障㆓礙愧㆒生㆓長惡行㆒爲㆑業[21]

等と定義説明されている。これらの説は無慚・無愧をもって不自羞・不羞他としているのであって、パーリ佛敎や舍利弗毘曇や雜心等の説と同様であり、入阿毘達磨論・倶舍論・順正理論等の説とは異なっている。また瑜伽師地論では他の場所で無慚・無愧は實物有であるとされているのに[22]、右の大乘阿毘達磨集論の説ではこの二法はともに貪・瞋・癡の一分であるとされて、それが假法であるかのように説かれている。しかし成唯識論ではこれを解釋して、貪等の分とあるのは貪等から等流したという意味であって、假法を意味するものではないとしている[23]。因みに倶舍論では無慚は貪の等流であり、無愧は無明の等流であるとしている[24]。そして瑜伽行派によれば、この二法は隨煩惱心所中の中隨煩惱におさめられ、有部と同様に一切の不善心と相應するとされるから、不善の前六識と相應することになるのであり、パーリ佛敎が不善意識とのみ相應し前五識とは相應せずとするのと異なっている。けだし、パーリでは有部や瑜伽行派と異なって不善の前五識を認めないからである。

　この點は經部系の成實論もパーリ佛敎と同様である。成實論では無慚・無愧は意識のみに存し、前五識には存しないとされるのみでなく、無慚・無愧が他の心心所と相應倶起することも、この二法が相互に倶存することも、經部系

のたてまえとして許さないのである。順正理論や成唯識論等が無慚・無愧の相應倶起を主張して不相應説を破したのは、[25] おそらく經部系の説に對したものであろう。成實論における無慚・無愧の定義は

自作ㇾ惡不ㇾ羞名二無慚一、衆中爲ㇾ惡不ㇾ羞・不ㇾ難名二無愧一[26]

という簡單なものであるが、これは佛教一般の説にほかならない。

(1) Dhs. p. 227 f.; Vibh. p. 359; Pp. p. 19 f.: Na hiriyati hiriyitabbena, na hiriyati pāpakānaṁ akusalānaṁ dhammānaṁ samāpattiyā. Na ottappati ottappitabbena, na ottappati pāpakānaṁ akusalānaṁ dhammānaṁ samāpattiyā.

(2) 集異門足論卷一（大正二六・三六九c）

(3) 法蘊足論卷九（大正二六・四九五c）

(4) 界身足論卷上（大正二六・六一五b以下）

(5) 品類足論卷三（大正二六・七〇〇c以下）

(6) 發智論卷二（大正二六・九二四c以下）、大毘婆沙論卷三四（大正二七・一七九a以下）

(7) 舍利弗阿毘曇論卷一八（大正二八・六五〇c）

(8) VM. p. 468; DhsA. p. 248 f.; Abhav. p. 23: Na hiriyatī ti ahiriko. Ahirikassa bhāvo ahirikaṁ. Na ottappatī ti ottappaṁ. Tesu ahirikaṁ kāyaduccaritādīhi ajigucchana-lakkhaṇaṁ alajjā-lakkhaṇaṁ vā, anottappaṁ tehi eva asārajja-lakkhaṇaṁ anuttāsa-lakkhaṇaṁ vā. Ayaṁ ettha saṅkhepo. Vitthāro pana hirottappānaṁ vuttapaṭipakkhavasena veditabbo.

(9) 雜阿毘曇心論卷二（大正二八・八八一c）

(10) 入阿毘達磨論卷上（大正二八・九八四b）

(11) 倶舍論卷四（大正二九・二一a）

(12) 順正理論卷一一（大正二九・三九三a）、顯宗論卷六（大正二九・八〇一c以下）

（13）俱舍論卷四（大正二九・二一a）
（14）順正理論卷一一（大正二九・三九三b）
（15）瑜伽師地論卷六二（大正三〇・六四四c）
（16）同上卷八九（大正三〇・八〇二b）
（17）大乘阿毘達磨集論卷一（大正三一・六六五a）Sam.: Āhrīkyaṁ katamat, rāgadveṣamohâṁśikā svayam avadyenâlajjanā, sarvakleśopakleśasāhāyya-karmakam. Anapatrāpyaṁ katamat, rāgadveṣamohâṁśikā parato 'vadyenâlajjanā, sarvakleśopakleśasāhāyya-karmakam.
（18）顯揚聖教論卷一（大正三一・四八二c）
（19）大乘五蘊論（大正三一・八四九b）
（20）Triṁśikā p. 31: Āhrīkyaṁ svayam avadyenâlajjā, tasmin karmaṇy ātmānam ayogyaṁ manyamānasyâpi yā 'vadyenâlajjā sâhrīkyaṁ hrīvipakṣabhūtaṁ. Anapatrāpyaṁ parato 'vadyenâlajjā. Lokaśāstra-viruddham etan mayā kriyata ity evam avagacchato 'pi yā tayā pāpakriyayâlajjā sâpatrāpya-vipakṣabhūtam anapatrāpyaṁ. Etac ca dvayam api sarvakleśopakleśa-sāhāyya-karmakaṁ.
（21）成唯識論卷六（大正三一・三三c）
（22）瑜伽師地論卷五五（大正三〇・六〇四b）
（23）成唯識論卷六（大正三一・三四a）
（24）俱舍論卷二一（大正二九・一〇九c）、順正理論卷五四（大正二九・六四六b）
（25）順正理論卷一一（大正二九・三九三b）、成唯識論卷六（大正三一・三三c以下）
（26）成實論卷一〇（大正三二・三一九b）

（17）掉擧（じょうこ）（uddhacca skt. auddhatya）舊譯　掉・調・調戲

掉擧の語は尼柯耶・阿含にもしばしば現われており、五蓋中の掉擧惡作蓋における掉擧や五上分結における掉擧結

は、そのおもなるものである。この掉擧は心の輕躁なる狀態であって、禪定をさまたげるものであるとされるが、その定義說明は尼柯耶・阿含中には見出されない。

阿毘達磨時代になると、掉擧は心所法とされ、その定義說明がなされるようになった。パーリ阿毘達磨について云えば、法集論の八十九心中には十二不善心の一としてとくに掉擧相應心（一二）が設けられ、この心は掉擧を主とするものである。法集論では掉擧はこの掉擧相應心とのみ相應俱起するように說かれているけれども、註釋時代以後では、一切の十二不善心と相應するとされ、共一切不善心心所とされた。法集論・分別論・大義釋等における掉擧の語に對する阿毘達磨的定義は等しく

心の掉擧・不寂靜・心亂・心の散動(1)

とされ、掉擧と心亂とが同視されている。從ってパーリ佛敎では、掉擧のほかに心亂を獨一の心所として立てないけれども、他の古代有部や瑜伽行派では掉擧以外に心亂（または散亂）を獨立の心所法として立てているのであるから、心亂は別に後の第七節において論ずるはずである。俱舍論以後の有部では心亂は獨立心所から除去されたが、これはパーリ佛敎のように心亂を掉擧と同視したためではなく、心亂をもって染汚の定となし、定心所の一部としたからである。しかし、古代有部では掉擧と心亂との同異が問題となったらしく、大毘婆沙論はこの二者の相違に關する四句分別をなしている。卽ちそれはつぎの如くである。

掉擧・心亂有二何差別一、答、不寂靜相名二掉擧一、非一境相名二心亂一、是謂二差別一……此二法展轉相似、見二掉擧者一世人共言、此是心亂、見二心亂者一世人共言、此是掉擧、或有レ生レ疑、此二是一、欲レ令三此疑得二決定一故、顯二此二種其體各別一、故作二斯論一……應レ作二四句一、有心名三有掉擧非二有心亂一、謂於二一境一三摩地極躁動時、有心名三有心亂非二有掉擧一、謂於二多境一三摩地不二極躁動一

時、有心名二有掉擧亦有心亂一、謂於二多境二三摩地極躁動時、有心不レ名二有掉擧一亦非二有心亂一、謂於二一境二三摩地不二極躁動一時(2)

これによれば、掉擧と心亂との兩者はきわめて類似していて混同せられ易いけれども、掉擧とは心が躁動することであり、心亂とは心が一境に集中しないことである。故に心が躁動しつつも一境に集中している場合もあり、心は集中せずして多境に向いつつも躁動しない場合もあり、また心が多境に向いかつ躁動している場合もあり、心が一境に集中しかつ躁動しない場合もあって、掉擧と心亂との存否について右の四つの場合が有りうるのである。しかし有部の大徳は、心亂の時は必ず掉擧があり、掉擧ある時は必ずしも心亂は存せずと主張したとされている。(3)

パーリ阿毘達磨における掉擧の定義は前述の如くであるが、つぎに有部の集異門足論・法蘊足論・界身足論・品類足論・發智論等における阿毘達磨的定義はつぎの如くである。

（集異門）令心不寂・不靜・掉擧・等掉擧・心掉擧性(4)
（法　蘊）心不寂靜・掉擧・等掉擧・心掉擧性(5)
（界　身）心不寂靜・不極寂靜・不寂靜性・囂擧・等囂擧・心囂擧性(6)
（品　類）心不寂靜・心不憺怕・心不寧謐・掉動・飄擧・心躁擾性(7)
（發　智）心不寂靜・不止息・輕躁・掉擧・心躁動性(8)

つぎに舍利弗阿毘曇論では、掉擧は心所として直接には掲げられていないけれども、心所の中に使（隨眠）があり、その使の中に掉として掉擧が意味されているのであるから、間接的には掉擧も心所として數えられていることになる。その定義は

掉動・不定發・奔逸・不寂靜・不正寂靜・心不息(9)

掉動・心亂・不寂靜・不正寂靜(10)

等とされ、後者の定義中にはパーリ阿毘達磨の定義におけると同様に心亂の語があるから、舍利弗毘曇でも掉擧と心亂とは大體同視されていたことが知られる。

以上は諸部派における掉擧の阿毘達磨的定義であるが、つぎには註釋時代以後の定義を眺めることにしたい。まずパーリでは淸淨道論・法集論註・入阿毘達磨論等に等しく掉擧に對する同樣の定義説明がなされている。即ち

掉擧は〔心が〕浮動せる狀態なり。そは不寂靜を特相とす、恰かも風に吹付けられて波立つ水の如し。確立せざるを作用とす、恰かも風に吹付けられて翩翻たる旗や幟の如し。散動する狀態を現狀とす、恰かも石を投げ付けたる灰が四散するが如し。心を不寂靜ならしむる非理作意を直接因とす。〔掉擧は〕心亂なりと知るべし。(11)

とあって、ここでは明瞭に掉擧が心亂であるとされている。

つぎに有部の註釋時代以後に屬する雜阿毘曇心論・入阿毘達磨論・倶舍論・順正理論等における諸論書の掉擧に對する定義は

（雜　心）心躁動不レ息、名爲レ掉(12)

（入阿毘）掉擧、謂令二心不寂靜一(13)

（倶　舍）掉擧令二心不靜一(14)

（正　理）掉擧親里尋等所生、令二心不寂靜一性、説名二掉擧一、心與レ此合、越レ路而行(15)

等とされている。そして有部では、掉擧は界身足論以來、大煩惱地法におさめられて、一切の煩惱心と相應するとされた。また大毘婆沙論では、大煩惱地法のほかに大不善地法でもあるとされたが、この説は他論書の採用する所とな

らなかった。掉擧は大煩惱地法であるから三界一切の煩惱心に存し、これは諸六識にわたるのである。この點はパーリが掉擧をもって一切不善心と相應俱起するとなし、それは意識のみに屬して前五識とは相應しないとするのと教理的に立場を異にしている。瑜伽行派では掉擧は隨煩惱心所中の大隨煩惱におさめられ、有部說とほとんど同樣に諸六識の一切煩惱と相應俱起するとされた。なお第八識とは決して相應しないとされるが、第七識との相應關係については不相應說と相應說とがあり、護法および法相宗の正說としては相應說である。(16)

瑜伽行派の大乘阿毘達磨集論・顯揚聖敎論・大乘五蘊論・安慧三十頌釋・成唯識論等には掉擧に對するつぎのような定義說明がなされている。

（集　論）何等掉擧、謂貪欲分、隨念淨相不寂靜爲體、障奢摩他爲業(17)

（顯　揚）掉擧者、謂依不正尋求、或復追念曾所經見戲樂等事、心不靜慮爲體、能障奢摩他爲業、乃至增長掉擧爲業(18)

（五　蘊）云何掉擧、謂心不寂靜爲性(19)

（三十釋）掉擧は心の不寂靜なり。卽ち奢摩他は寂靜にして、それと相違せるが不寂靜なり。更にこれは曾て〔經驗せる〕貪欲に隨順する笑・樂・戲等を隨念する者の心の不寂靜の因にして、奢摩他を障ふるを作用とす。(20)

（成唯識）云何掉擧、令心於境不寂靜爲性、能障行捨・奢摩他爲業(21)

これらによれば、掉擧は心の不寂靜なることであって、奢摩他を障ゆとされ、成唯識論だけは行捨と奢摩他とを障ゆとしているが、これらの說は有部が掉擧をもって心の燥動であるとしているものよりも、その考察が詳細になっている。つぎに大乘阿毘達磨集論の右の定義には掉擧をもって貪欲の一部分であるとされているが、瑜伽師地論にも

慳・惱・掉擧是貪分、故皆世俗有[22]

とあって、掉擧を貪欲の一分で世俗有であるとされている。故に成唯識論によれば、掉擧は貪の所攝であると主張する者があったらしい。また瑜伽師地論に掉擧が一切煩惱心と相應するとされているから[23]、掉擧は單に貪のみに攝せられるものではない――貪は一切煩惱と相應するに非ず――と主張する者もあったらしい。さらに掉擧には別の自性があって、これは獨立の存在であり、瑜伽論でこれを世俗有なりと說いているけれども、世俗有とは假有のことではなく、世俗的に實存することであると主張する者もあったとされている[24]。護法および法相宗の正義は掉擧の別有說である。因みに倶舍論では掉擧を貪の等流であるとしているが[25]、これを實有としているのである。

最後に成實論では隨煩惱の一として掉擧（掉）を掲げ、その定義は簡單に

心散二諸塵一名レ掉[26]

とされているが、掉擧が第六識のみに存して前五識にわたらないとされる點はパーリ佛敎の說と同様である。また經部一般の說として掉擧は心そのものであり、他の心心所と相應しないとされることは勿論である。

（1） Dhs. p. 86; p. 205; Vibh. p. 168; p. 255; p. 369; p. 372; MNd. 220: Cittassa uddhaccaṁ avūpasamo cetaso vikkhepo bhantattaṁ cittassa.
（2） 大毘婆沙論卷四二（大正二七・二一九ｃ）
（3） 同上、なお阿毘曇毘婆沙論卷二三（大正二八・一六九ｃ）の相當個所では佛陀提婆卽ち覺天の說であるとされている。
（4） 集異門足論卷一二（大正二六・四一六ｂ）
（5） 法蘊足論卷六、卷九（大正二六・四八三ａ、四九七ａ）
（6） 界身足論卷上（大正二六・六一五ａ）
（7） 品類足論卷三（大正二六・七〇〇ｂ）

（8）發智論卷二（大正二六・九二五b、九二七b）、大毘婆沙論卷三七、卷四二（大正二七・一九一b、二一九b）

（9）舍利弗阿毘曇論卷二三（大正二八・六七三c）

（10）同上卷一八（大正二八・六四九a）

（11）VM. p. 469; DhsA. p. 250; Abhav. p. 23: Uddhatabhāvo uddhaccaṁ. Taṁ avūpasama-lakkhṇaṁ vātâbhighāta-calajalam viya, anavaṭṭhāna-rasaṁ vātâbhighāta-caladhaja-paṭākā viya, bhantatta-paccupaṭṭhānaṁ pāsāṇâbhighāta-samuddhata-bhasmaṁ viya, cetaso avūpasame ayoniso-manasikāra-padaṭṭhānaṁ, citta-vikkhepo ti daṭṭhabbaṁ.

（12）雜阿毘曇心論卷二（大正二八・八八一b）

（13）入阿毘達磨論卷上（大正二八・九八四b）

（14）俱舍論卷四（大正二九・一九c）

（15）順正理論卷一一（大正二九・三九一c）、顯宗論卷六（大正二九・八〇〇c）

（16）成唯識論卷四（大正三一・二二b以下）

（17）大乘阿毘達磨集論卷一（大正三一・六六五a）Sam.: Auddhatyaṁ katamat, śubhanimittam anusārato rāgâṁśikaś cetaso 'vyupaśamaḥ, śamathaparipantha-karmakam.

（18）顯揚聖教論卷一（大正三一・四八二c）

（19）大乘五蘊論（大正三一・八四九b）

（20）Triṁśikā p. 31: Auddhatyaṁ cittasyâvyupaśamaḥ. Vyupaśamo hi śamathas, tad-viruddho 'vyupaśamaḥ. Sa punar eṣa rāgânukūlapūrvahasita-ramita-krīḍitādy anusmarataś cetaso 'vyupaśama-hetuḥ, śamathaparipanthikarmakaḥ.

（21）成唯識論卷六（大正三一・三四a）

（22）瑜伽師地論卷五五（大正三〇・六〇四b）

（23）同上卷五八（大正三〇・六二二b）

（24）成唯識論卷六（大正三一・三四a）

（25） 倶舍論卷二二（大正二九・一〇九c）、順正理論卷五四（大正二九・六四六b）
（26） 成實論卷一〇（大正三二・三一九b）

（18） 貪(とん) (lobha or rāga) 舊譯 貪欲・婬

心所としての貪はパーリ佛教では lobha の語によって說かれ、有部や瑜伽行派では rāga の語が用いられている。何故にパーリでは lobha が用いられ、有部等では rāga が用いられているかと云えば、パーリは三不善根中の貪不善根 (lobha-akusala-mūla) からこれを取り來り、有部等は根本煩惱である六隨眠中の貪隨眠 (rāga-anuśaya) から取り來っているためであると思われる。有部等が不善根中の貪を採用しなかったのは貪をパーリの如く單に不善とのみ解せずして、不善および有覆無記を含めた煩惱であるとするから、不善根中の貪をもって貪心所とすることは不都合となり、從って不善および有覆無記にわたる貪隨眠の貪を用いたものであると思われる。しかしこの lobha と rāga との兩語は尼柯耶・阿含においては大體同一意味に用いられている。その他にも貪と同義を表わす語として貪欲 (abhijjhā, skt. abhidhyā)、渴愛 (taṇhā, skt. tṛṣṇā)、欲 (kāma)、欲欲 (kāmacchanda) 等のものがある。

今それらの用法をば尼柯耶・阿含によって見るに、例えば三不善根中の貪は、前述のように lobha であり、三所有中の貪所有、三穢中の貪穢、三火中の貪火、十結中の欲貪・色貪・無色貪等における貪は rāga であり、四繫中の貪欲身繫の貪欲、十不善業道中の貪欲、貪愛を除くと說かれる場合の貪等は abhijjhā であり、欲愛・色愛・無色愛、または欲愛・有愛・無有愛の愛とか、十二緣起中の愛とかは taṇhā であり、五欲・欲尋・欲想等における欲は kāma であり、五蓋中の欲貪蓋における欲貪（欲欲）は kāmacchanda である。

このように貪を意味する種々の語が尼柯耶・阿含中に用いられており、それらは內容的に多少異なった意味を含ん

でいるものもあるけれども、部派時代以後になって、次第にその意味内容を異にするようになったものが多く、尼柯耶・阿含自身ではそれらは全く同義に使用されている場合が尠くない。故に今はそれらの語源的詮索はこれを省略することにして、ただ貪に關するこれら多數の同義語が隨處に用いられている點から、佛教ではこの貪がいかに重大なる惡德と見なされていたかを想像しえらるれば十分であると思う。實際に十二緣起によっても知られるように、佛教では無明と渴愛、卽ち癡と貪とが一切の惡德煩惱の根本であり、苦果を招く最大の原因であるとされたのである。

貪等に關する右のような種々の語が用いられているに拘らず、尼柯耶・阿含においては貪等の語に對する定義說明はほとんど見當らない。ただ增支部中に四軛を說き、その中の欲軛等の定義において

貪・喜・親愛・渴欲・熱惱・耽著・渴愛(1)

とされているのは、貪に對する阿毘達磨的定義の先驅と見らるべきであろう。漢譯阿含には右の相當文は見あたらないけれども、集異門足論や倶舍論等が經說として引用しているものに、貪の定義として

貪・欲・親・愛・樂・悶・耽・嗜・憙・藏・隨・著(2)

等とされているのは右の相當文ではないかと思われる。

阿毘達磨時代においても、貪は種々なる名稱によって呼ばれた。法集論では八十九心中で十二不善心の貪相應の八心（一―八）のみが貪と相應するとされ、その場合の貪は lobha と abhijjhā との二名によって呼ばれているが、その定義說明は等しく

貪・貪婪・貪婪性・染貪・染愛・染愛性・貪欲・貪不善根(3)

とされており、この定型的定義は大義釋においても貪の說明として用いられている(4)。他方、法集論では貪および貪欲

の説明において、右の定義とは異なったきわめて繁雑な定型的定義をも用いている。それは

貪・染貪・随導・随和・喜・喜貪・心の染貪・欲求、昏迷・耽著・貪求・遍貪・執著・汚泥・能動・幻・能生〔輪廻〕・〔苦〕生因・縫貪・有網・流貪・愛著・線綖・染著・營務・伴侶・願・導有者・貪林・愛林・親　・愛情・期待・結縛・望・望求・望欲・色望・盤望・香望・味望・觸望・得望・財望・子望・命望・覓・遍覓・熱望・覓望・覓貪・覓欲・動貪・動轉貪・動欲貪・媚貪・諂欲性・非法貪・不等貪・欲求・欲望・冀求・希望・求望・欲愛・有愛・無有愛・色愛・無色愛・滅愛・色愛・盤愛・香愛・味愛・觸愛・法愛・暴流・軛・繫・取・障・蓋・蓋覆・結縛・随煩惱・随眠・纒・蔓・種々欲・苦根・苦因縁・苦生・魔罥・魔鉤・魔境・渇愛・喜愛・愛網・愛羅・愛海・貪欲・貪不善根(5)

というのであって、この定義は貪を意味するあらゆる同義語を羅列したものである。これと同様の定義説明が分別論では三不善根中の貪の定義として、(6) また義釋では愛著（visattikā）・熱望（jappā）等の語の定義として用いられている。(7) さらに分別論では渇愛の定義として

貪・染貪・随導・随和・喜・喜貪・心の染著(8)

というような、前の定義の最初の一部分をのべたものや、惡欲（pāpicchā）の定義として、右の渇愛の定義の前に「欲・欲趣・惡欲」の句を附したもの等が見出される。

有部の諸論書にも、貪の類語に對して同様の阿毘達磨的定義が用いられている。まず集異門足論・法蘊足論では三不善根中の貪（lobha）、三火中の貪（rāga）、五蓋中の貪欲（kāmacchanda）、貪憂の貪（abhidhyā）の語に對してすべて同一の

於二欲境一諸貪・等貪・執藏・防護・堅著・愛樂・迷悶・耽嗜・遍耽嗜・內縛・欲求（又は悕求）・耽湎・苦集・貪類・貪生(9)

という定義説明がなされている。これらによっても、諸部派が lobha, rāga, abhijjhā, kāmacchanda その他これに類する言葉を大體同一のものと解していたことが知られるであろう。

つぎに舍利弗阿毘曇論では貪不善根の定義として、つぎのようにのべられている。

五欲中喜愛・適意・愛色欲染相續、眼識色喜愛・適意・愛色欲染相續、耳鼻舌身識觸喜愛・適意・愛色欲染相續、他欲・他色・他財・他婦・他童女・他所須悕望得、若貪・貪著・心相應貪・悕望・愛心・欲染・重欲染・究竟欲染、及餘可貪法若貪・重貪・究竟貪・悕望・愛心・欲染・重欲染・究竟欲染[10]

以上諸部派の貪の中、パーリ阿毘達磨では前述のように、貪相應の八心と相應する心所として貪が説かれているけれども、有部や舍利弗毘曇では心所法の列擧中に貪は數えられていない。しかし、法蘊足論や品類足論では心相應法または心所法の定義中に不善根が數えられているから、その中に當然貪も含まれているはずである。また界身足論・品類足論では、十大地法等の列擧中に五煩惱の項があって、この中に欲貪・色貪・無色貪が數えられているから、やはり貪が説かれていることになる。大毘婆沙論以後順正理論等に至る註釋時代以後の有部諸論書においても、貪は心所法列擧の中には揭げられていない。しかし、それら諸論でも、他の場所では貪相應心を説き、また八十八使や九十八使の煩惱が説かれている中にも貪は見惑・修惑の五部惑として數えられているから、有部では決して貪が心所法として無視されているのではなかった。ただ貪は瞋や疑等とともにいずれの心所法分類にもあてはまらなかったために、分類中に數えられなかったにすぎない。そして前章でものべたように、世親以後の世友がこれを不定地法心所中におさめ、中國・日本の俱舍宗でも貪は不定心所とされるようになったのである。

このような事情のために、有部の諸論書では貪は心所法の説明の場所では説かれずして、阿毘曇心論・阿毘曇心論

經・雜阿毘曇心論・入阿毘達磨論等では、煩惱隨眠論の中で論ぜられ、また倶舍論・順正理論等では業論中でその定義説明がなされた。これら諸書における貪の定義説明はつぎの如くである。

(阿毘曇心) 欲名二愛念想思一、於二諸行中一樂著(11)

(心論經) 貪者彼於二有中一愛想樂著、是名爲レ貪(12)

(雜　心) 於二彼境界一樂著名二貪欲一(13)

(入阿毘) 愛結者、謂三界貪、是染著相、如二融膠漆一、故名爲レ愛(14)

(倶　舍) 於二他財物一惡欲名レ貪、謂於二他財一非理起レ欲、如何令二彼屬レ我非レ他、起二力竊心一、耽二求他物一、如レ是惡欲名二貪業道一(15)

(正　理) 於二他財物一非理耽求、欲レ令レ屬レ己、或力或竊、如レ是惡欲名二貪業道一(16)

有部説によれば、貪には不善(欲界)と有覆無記(上二界)との二種があり、不善の貪は諸六識に通じ、有覆無記の貪は初禪のものは眼・耳・身・意の四識に通じ、第二禪以上では第六意識のみと相應するとされる。これはパーリ佛教が貪は欲界の不善意識のみと相應すると説くのと大いに異なっている。

瑜伽行派では有部説をうけて、貪は不善と有覆無記とに區分され、諸六識と相應するとされているのみでなく、また第七識とも常に相應するとされた。そして瑜伽行派では貪は最初から煩惱心所におさめられており、瑜伽師地論・大乘阿毘達磨集論・顯揚聖教論・大乘五蘊論・安慧三十頌釋・成唯識論等にその定義が掲げられている。それは

(瑜　伽) 貪者、謂能耽著心所爲レ性、此復四種、謂著二諸見・欲・色・無色一(17)

(集　論) 何等爲レ貪、謂三界愛爲レ體、生二衆苦一爲レ業(18)

(顯　揚) 貪者、謂於二五取蘊一愛樂覆藏保著爲レ體、或是倶生、或分別起、能障二無貪一爲レ業、障レ得二菩提資糧圓滿一爲レ業、損二

害自他一爲レ業、能趣二惡道一爲レ業、增二長貪欲一爲レ業[19]

（五　蘊）云何爲レ貪、謂於二五取蘊一染愛耽著爲レ性[20]

（三十釋）貪は有と享樂とに對する耽著及び希求なり。またそは苦を生ぜしむるを作用とす[21]。

（成唯識）云何爲レ貪、於二有・有具一染著爲レ性、能障二無貪一生レ苦爲レ業、謂由二愛力一取蘊生故[22]

等とされている。なお瑜伽師地論によれば、貪はその發生の原因に從って、事貪・見貪・貪貪・慳貪・蓋貪・惡行貪・子息貪・親友貪・資具貪・有無有貪の十種とされている[23]。

つぎに成實論においては、瑜伽行派と同樣に、貪は根本煩惱としてのべられており、その定義說明は

貪名レ喜二樂三有一、亦喜二樂無有一、是名レ爲レ貪[24]

等とされており、さらに貪はその相・因・過・斷等の諸方面から詳細に考察されている。そして成實論でも有部等におけるように、貪は見惑・修惑の三界五部に區分されるけれども、有部等と異なり、貪は第六意識のみにあって前五識には生ぜずとされる點はパーリ佛敎の說に近い。また貪が心にほかならずして、他の心心所と相應することがないとされるのは經部系一般の說である。

最後にパーリ佛敎の註釋書的定義を見るに、まずその先驅としての導論では、貪の同義の渇愛および貪が

渇愛は耽著を特相とす、愛色悅色がその直接因なり。……貪は希望を特相とす、不與取がその直接因なり[25]。

と簡單に定義されており、それが淸淨道論・法集論註・入阿毘達磨論になると、貪が等しくつぎのように定義說明されている。

それによりて〔心・心所が〕貪るが故に、又は自ら貪るが故に、又はそは貪婪そのものなるが故に貪なり。……貪は所緣を把

ふるを特相とす、恰かも猿や猶の如し。固著するを作用とす、恰かも熱鍋に投ぜられたる肉片の如し。遍捨せざるを現狀とす、恰かも油のしみ垢の如し。結合すべき諸法中に樂味を見るを直接因とす。〔貪は〕急流の河が大海〔に至る〕が如くに渇愛の河をなして增大しつつ〔人を〕把つて惡趣に行くものなりと知るべし。[26]

阿毘達磨時代には、貪 (lobha) に對しても貪欲 (abhijjhā) に對しても、同一の定義がなされていたが、法集論註では貪の語に對する前揭の定義のつぎに、さらに貪欲に對してはつぎのような異なった定義說明がなされている。

それによりて〔心・心所が〕貪望するが故に、又は自ら貪望するが故に、又はそは貪望そのものなるが故に貪欲なり。そは他人の福利を領有せんとする欲求を特相とす。その行相によりて生じたる狀態を作用とす。他人の福利に面前せる狀態を現狀とす。他人の福利に對する嗜悅を直接因とす。即ちそは他人の福利に面前して現起し、それに對する嗜悅ある時、他人の福利に對して心の手を伸ばすが如くにして起るものと見らるればなり。[27]

とあるのがそれである。そして前者が貪の一般的定義であり、後者は特殊な貪の定義と見らるべきであろう。

(1) A. II, p. 10: Rāgo nandī sneho mucchā pipāsā pariḷāho ajjhosānaṁ taṇhā.

(2) 集異門足論卷八(大正二六・三九九a)、俱舍論卷二〇(大正二九・一〇八a)、順正理論卷五三(大正二九・六四一b)

(3) Dhs. p. 79: Lobho lubbhanā lubbhitattaṁ sārāgo sārajjanā sārajjitattaṁ abhijjhā lobho akusala-mūlaṁ.

(4) MNd. p. 261; p. 263.

(5) Dhs. p. 189; p. 201: Rāgo sārāgo anunayo anurodho nandī nandīrāgo cittassa sārāgo icchā mucchā ajjhosānaṁ gedho paligedho saṅgo paṅko ejā māyā janikā sañjananī sibbinī jālinī saritā visattikā suttaṁ visaṭā āyūhanī dutiyā paṇidhi bhananettī vanaṁ vanatho santhavo sineho apekkhā paṭibandhu āsā āsiṁsanā āsiṁsitattaṁ rūpâsā saddâsā gandhâsā rasâsā phoṭṭhabbâsā lābbâsā dhanâsā puttâsā jīvitâsā jappā pajappā abhijappā jappanā jappitattaṁ loluppaṁ loluppāyanā loluppāyitattaṁ puñcikatā sādhukamyatā adhammarāgo visamalobho nikanti nikāmanā patthanā pihanā sampatthanā kāmataṇhā bhavataṇhā vibhavataṇhā rūpataṇhā arūpataṇhā

nirodhataṇhā saddataṇhā gandhataṇhā rasataṇhā phoṭṭhabbataṇhā dhammataṇhā ogho yogo gantho upādānaṁ āvaraṇaṁ nīvaraṇaṁ chadanaṁ bandhanaṁ upakkileso anusayo pariyuṭṭhānaṁ latā vevicchaṁ dukkha-mūlaṁ dukkha-nidānaṁ dukkhappabhavo māra-pāso māra-balisaṁ māra-visayo taṇhā nandītaṇhā jālaṁtaṇhā gaddulaṁ taṇhā samuddo abhijjhā lobho akusala-mūlaṁ.

(6) Vibh. p. 361.

(7) MNd. p. 8 f. etc.; CNd. p. 12 f.; p. 335 f. etc.

(8) Vibh. p. 365.

(9) 集異門足論巻三、巻五、巻一二（大正二六・三七六b、三八四c以下、四一六b）、法蘊足論巻五、巻六、巻九（大正二六・四七六a、四八三a、四九四c）

(10) 舎利弗阿毘曇論巻六（大正二八・五七〇b）、なお同上巻七（大正二八・五七九a）参照。

(11) 阿毘曇心論巻二（大正二八・八一五c）

(12) 阿毘曇心論經巻二（大正二八・八四四c）

(13) 雑阿毘曇心論巻四（大正二八・九〇〇b）

(14) 入阿毘達磨論巻上（大正二八・九八二c）

(15) 倶舎論巻一六（大正二九・八八b）

(16) 順正理論巻四二（大正二九・五八〇b）、顯宗論巻二三（大正二九・八八一b）

(17) 瑜伽師地論巻五八（大正三〇・六二一c）

(18) 大乘阿毘達磨集論巻一（大正三一・六六四b）Sam.: Rāgaḥ katamaḥ, traidhātuko 'nunayaḥ, duḥkhasaṁjanana-karmakaḥ.

(19) 顯揚聖教論巻一（大正三一・四八一c以下）

(20) 大乘五蘊論（大正三一・八四九a）

(21) Triṁśikā p. 28: Rāgo bhavabhogayor adhyavasānaṁ prārthanā ca. Sa punar duḥkhasaṁjanana-karmakaḥ.

(22) 成唯識論巻六（大正三一・三一b）

(23) 瑜伽師地論巻五五（大正三〇・六〇三b）
(24) 成實論巻九（大正三二・三〇九a）
(25) Netti. p. 27: Ajjhosana-lakkhaṇā taṇhā, tassā piyarūpaṁ sātarūpaṁ padaṭṭhānaṁ……Patthana-lakkhaṇo lobho, tassa adinnādānaṁ padaṭṭhānaṁ.
(26) VM. p. 468; DhsA. p. 248 f.; Abhav. p. 23: Lubbhanti tena, sayaṁ vā lubbhati, lubbhana-mattam eva vā tan ti lobho……Lobho ārammaṇagahaṇa-lakkhaṇo makkaṭâlepo viya, abhisaṅga-raso tattaka-pāle khittaṁ maṁsapesi viya, apariccāga-paccupaṭṭhāno telañjana-rāgo viya, saṁyojaniya-dhammesu assādadassana-padaṭṭhāno. Taṇhānadibhāvena vaḍḍhamāno sīghasotā nadī viya mahāsamuddaṁ apāyam eva gahetvā gacchatī ti daṭṭhabbo.
(27) DhsA. p. 249.

(19) 見（けん）（diṭṭhi, skt. dṛṣṭi）

見という語は「見られたること」の意味であるから、語義には煩惱の義は含まれていない。例えば正見とか具見とか見清淨といかいう場合の見は「善き見」であって煩惱を意味するものではなく、却って智慧の意味である。このように、見には智慧の意味もあるけれども、尼柯耶・阿含における見の語の使用例からすれば、智慧の意味としてよりもむしろ「惡き見」である惡見煩惱としての方が多いのである。例えば有見・無有見・常見・斷見・有邊見・無邊見・前邊見・後邊見、四漏中の見漏、四暴流中の見暴流、四軛中の見軛、四取中の見取、五下分結中の有身見、五箭中の見箭、七隨眠中の見隨眠、七結中の見結等における見がそれである。また四見・五見・六見　七見・六十二見等の見も惡見の意味である。かく見の語によっては惡見が意味されることが多いために、今ここで心所として出している見も、パーリ佛教や瑜伽行派に關するかぎり、惡見の意味のものである。しかし、後にのべるように、舍利弗阿毘曇論で說かれている見は善惡兩樣の意味のものであって、有部等の慧の心所と同一意味に用いられている。なお尼柯

耶・阿含等には戒禁取・見取等のように、見の語によらずして取（parāmāsa, skt. parāmarśa）等の語によって悪見を意味している場合もある。

つぎに諸部派の阿毘達磨についてこれを見るに、まずパーリの法集論では、見は十二不善心中の悪見相應の四貪欲心（一、二、五、六）と相應するとされている。そして法集論ではこの見を邪見（micchā-diṭṭhi）の名によって掲げ、それにつぎのような阿毘達磨的定義をほどこしている。

見・悪見・見執・見難路・見曲邪・見異動・見結・執・執取・住著・取・邪道・邪路・邪性・異學處・邪倒執[1]

この定義は法集論・分別論・義釋等において、見・戒禁取・我語取・有身見・見取・見結・見漏・此實住著身繋等の語の説明の場合にも使用されており、それらの場合には、この定義の前にそれぞれの戒禁とか我語とか有身とかの意味の説明がおかれているのである。[2]

この點は有部の阿毘達磨でも同様であって、集異門足論や法蘊足論では有見・無有見・有身見等の見に對して

忍　樂（又は欲）・慧・觀・見[3]

という定型的文句を用いて説明されている。しかし、パーリが見と同視した戒禁取・我語取・此實執取身繋等に對しては有部では見としての定義はなされていない。有部では界身足論・品類足論において五見として、有身見（sakkāya-diṭṭhi, skt. satkāya-dṛṣṭi, 薩迦耶見）・邊執見（antaggāha-diṭṭhi, skt. antagrāha-dṛṣṭi）・邪見（micchā-diṭṭhi, skt. mithyā-dṛṣṭi）・見取（diṭṭhiparāmāsa, skt. dṛṣṭi-parāmarśa）・戒禁取（sīlabbata-parāmāsa, skt. śīlavrata-parāmarśa）の五を掲げているが、有部によれば、これらの見は獨立の心所法と見なされずして、慧心所の一部分とされた。それは見は染汚の慧にすぎないとされたからである。この點はパーリ佛教や瑜伽行派等と異なっている。

つぎに舍利弗阿毘曇論では、心所法の列擧中に見がのべられているから、見を獨立の心所と認めたらしい。しかし、舍利弗毘曇の見はパーリ佛敎や瑜伽行派の見心所のような不善煩惱としてのみでなく、善慧をもこれに含ませ、あたかも有部で說く慧の心所と同一意味のものとされている。そして舍利弗毘曇自身でも見と慧とを同視したらしい。そのことは

何謂二見法一、見・慧・無癡・見使・戒道使、是名二見法一……慧法亦如レ是(4)

という文によってこれを知ることができる。かくて舍利弗毘曇の見は善・不善・無記にわたるものであって、この中の善の見はこれを無癡という語で別に說き(5)、また染汚不善の見はこれを見使（見取）・戒道使（戒禁取）等という名で別に說いている。故にパーリや瑜伽行派の見の心所は舍利弗毘曇の見使・戒道使等にあたるのである。見使・戒道使に對する本論の定義はつぎの如くである。

何謂二見使法一、不善見・不善慧・若見使分・見使、是名二見使法一
何謂二戒道使法一、不善見・不善慧・若戒道分・戒道、是名二戒道使法一(6)
何謂二見使一、除二戒道見一、若餘見、是名二見使一、復次見使、六十二見及邪見、是名二見使一
何謂二戒道使一、若戒道見、是名二戒道使一、復次以レ戒爲レ淨、以二戒道一爲二淨・解脫・無依、盡二一切苦際一、若忍・欲・覺・觸・證、戒謂護二身口一、道謂邪吉・養髮・敬二事水火日月一、持二牛・鹿・狗・默然等戒一、求下爲二力士一報人天中尊上、如レ是勤行・苦行・邪行、此謂レ道、若戒・若道求覓、求覓已以レ是爲レ淨、爲レ淨已爲二解脫一、爲二解脫一已以レ是爲二聖人一爲二羅漢一爲二涅槃一、若於レ彼忍・欲・堪忍・樂著、是名二戒道使一(7)

パーリ佛敎では、有部や瑜伽行派のように見を五見として說くこともなければ、舍利弗毘曇のように、惡見を見

取・戒禁取の二にかぎることもなく、一切の惡見を漠然と見とか惡見とか邪見とかいう語によって説いているにすぎない。これは前來しばしば云うように、パーリ佛敎では煩惱論があまり發達しなかったことによるものと思う。故にパーリの註釋時代においても、この見に對しては他部派におけるように、詳細な考察は拂われないで、單なる一心所法として定義説明されたにすぎなかった。淸淨道論・法集論註・入阿毘達磨論ではこの見の心所が邪見の名によって呼ばれ、つぎのような定義がほどこされた。

> それによりて〔心・心所が〕邪に見るが故に、又は自ら邪に見るが故に、又はそは邪に見ることそのものなるが故に邪見なり。そは非理の住著を特相とす。執取を作用とす。邪住著を現狀とす。諸聖者を見ることを欲せざること等を直接因とす。〔邪見は〕最上の罪惡なりと知るべし。(8)

この場合の邪見は有部等が五見の一として立てる邪見ではなくして、惡見全體の總稱である。

つぎに瑜伽行派では最初から見を獨一の心所法として數え、これを根本煩惱心所におさめているが、大乘阿毘達磨集論ではこの見を五見に開いて説いており、その他の論書でも見の説明にあたっては、やはり五見として説明されている。煩瑣ではあるけれども、瑜伽師地論・大乘阿毘達磨集論・顯揚聖敎論・大乘五蘊論・安慧釋三十頌・成唯識論等における見の定義を紹介すれば、つぎの如くである。

〔瑜　伽〕見性五者、謂薩迦耶見・邊執見・邪見・見取・戒禁取

㈠薩迦耶見者、於㆓五取蘊㆒心執增益見・我我所見・薩迦耶見、此復二種、一者俱生、二分別起、俱生者、一切愚夫異生乃至禽獸並皆現行、分別起者、諸外道等計度而起

㈡邊執見者、於㆓五取蘊㆒薩迦耶見增上力故、心執增益、見㆓我斷常㆒、名㆓邊執見㆒、常見所攝邊執見者、謂六十二諸見趣中、計㆓度

前際㆒諸遍常論・一分常論及計㆓後際㆒諸有想論・無想論・非想非非想論、斷見所攝邊執見者、謂諸沙門若婆羅門七事斷論、此邊執見唯分別起、無㆑有㆓俱生㆒、唯除㆓卽此先世已來串習隨逐邊執見等㆒

㈢邪見者、一切倒見、於㆓所知事㆒顚倒而轉、皆名㆓邪見㆒、當㆑知此見略有㆓二種㆒、一者增益、二者損減、薩迦耶見・邊執見・見取・戒禁取、此四見等一切皆名㆓增益邪見㆒、謗㆑因謗㆑用謗㆑果壞㆓實事㆒等心執增益所有諸見、一切皆名㆓損減邪見㆒、無㆑施無㆑受亦無㆓祠祀㆒、是名㆑謗㆑因、無㆑有㆓妙行㆒亦無㆓惡行㆒、是名㆑傍㆑用、無㆑有㆓妙行惡行諸業果及異熟㆒、是名㆑謗㆑果、無㆑父無㆑母無㆓化生有情㆒、亦無㆓世間眞阿羅漢諸漏永盡㆒乃至廣說、如㆑是一切名㆑壞㆓實事㆒、又此邪見卽計㆓前際㆒諸無因論・邊無邊論・不死矯亂論、及計㆓後際㆒現法涅槃等論、所有沙門若婆羅門、當㆑知如㆑是薩迦耶見以爲㆓根本㆒、六十二見三見所攝、謂常見所攝諸邊執見、斷見所攝諸邊執見、及諸邪見

㈣見取者、於㆓六十二諸見趣等㆒一々別計爲㆑最爲㆑上爲㆑勝爲㆑妙、威勢取執隨㆓起言說㆒、唯此諦實餘皆虛妄、由㆓此見㆒故能得㆓淸淨解脫出離㆒、是名㆓見取㆒

㈤戒禁取者、謂所㆓受持㆒隨㆓順見取㆒、見取眷屬・見取隨法、若戒若禁、於㆘所㆓受持㆒諸戒禁中㆖妄計爲㆑最爲㆑上爲㆑勝爲㆑妙、威勢執取隨㆓起言說㆒、唯此諦實餘皆虛妄、由㆓此戒禁㆒能得㆓淸淨解脫出離㆒、是名㆓戒禁取㆒(9)

（集　論）㈠何等薩迦耶見、謂於㆓五取蘊等㆒隨觀執㆓我及我所㆒諸忍・欲・覺・觀・見爲㆑體、一切見趣所依爲㆑業

㈡何等邊執見、謂於㆓五取蘊等㆒隨觀執㆓或斷或常㆒諸忍・欲・覺・觀・見爲㆑體、障㆓處中行出離㆒爲㆑業

㈢何等見取、謂於㆓諸見及見所依五取蘊等㆒隨觀執爲㆑最爲㆑勝爲㆑上爲㆑妙諸忍・欲・覺・觀・見爲㆑體、執㆓不正見㆒所依爲㆑業

㈣何等戒禁取、謂於㆓諸戒禁取及戒禁所依五蘊等㆒隨觀執爲㆓淸淨㆒爲㆓解脫㆒爲㆓出離㆒諸忍・欲・覺・觀・見爲㆑體、勞而無果所依爲㆑業

㈤何等邪見、謂謗㆑因謗㆑果或謗㆓作用㆒或壞㆓實事㆒或邪分別諸忍・欲・覺・觀・見爲㆑體、斷㆓善根㆒爲㆑業、及不善根堅固所依爲㆑業、不善生起爲㆑業、善不生起爲㆑業(10)

（顕　揚）見者、謂五見爲レ體

㈠薩迦耶見、謂於二五取蘊一計二我我所一染汚慧爲レ體、或是倶生、或分別起、能障二無我無顚倒解一爲レ業、如レ前乃至增二長薩迦耶見一爲レ業

㈡邊執見、謂於二五取蘊一執二計斷常一染汚慧爲レ體、或見倶生、或分別起、能障二無常無顚倒解一爲レ業、如レ前乃至增二長邊執見一爲レ業

㈢邪見、謂謗レ因謗レ果或謗二功用一或壞二實事一染汚慧爲レ體、唯分別起、能障二正見一爲レ業、如レ前乃至增二長邪見一爲レ業

㈣見取、謂於二前三見及見所依蘊一計三最勝上及與二第一一染汚慧爲レ體、唯分別起、能障二苦及不淨無顚倒解一爲レ業、如レ前乃至增二長見取一爲レ業

㈤戒禁取、謂於二前諸見及見所依蘊一計爲二清淨解脫出離一染汚慧爲レ體、唯分別起、能障二如レ前無顚倒解一爲レ業、如レ前乃至增二長戒禁取一爲レ業[11]

（五　蘊）云何爲レ見、所謂五見、一薩迦耶見、二邊執見、三邪見、四見取、五戒禁取

㈠云何薩迦耶見、謂於二五取蘊一隨觀爲レ我或爲二我所一染汚慧爲レ性

㈡云何邊執見、謂卽由二彼增上力一故隨觀爲レ常或復爲レ斷染汚慧爲レ性

㈢云何邪見、謂或謗レ因或復謗レ果或謗二作用一或壞二善事一染汚慧爲レ性

㈣云何見取、謂卽於二三見及彼所依諸蘊一隨觀爲レ最爲レ上爲レ勝爲レ極染汚慧爲レ性

㈤云何戒禁取、謂於二戒禁及彼所依諸蘊一隨觀爲二清淨一爲二解脫一爲二出離一染汚慧爲レ性[12]

（三十釋）見とは總說として說かれたるも、〔今は〕煩惱を問題とするが故に、煩惱の性ある薩迦耶見等の五見のみを指し、世間の正見と無漏〔の正見〕とは〔指さ〕ず。而して此等〔の見〕には染汚と計度との行相性によりては差別なしと雖も、所緣・行相の別によりて相互に別あり。その中

㈠薩迦耶見とは五取蘊を我・我所なりと〔執する〕見なり。
㈡邊執見とは同じく我・我所なりと〔執せる〕五取蘊をば斷なりとか常なりとか〔執する〕見なり。
㈢邪見とはその邪見によりて因を謗り果を〔謗り〕作用を〔謗り〕、又は實事を壞するなり。これ一切見中の惡性なるが故に邪見と言はる。
㈣見取は五取蘊をば最なり勝なり上なり極なりと〔執する〕見なり。
㈤戒禁取とは五取蘊をば淸淨なり解脱なり出離なりと〔執する〕見なり。(13)

（成唯識）云何惡見、於㆓諸諦理㆒顚倒推求染慧爲ㇾ性、能障㆓善見㆒招ㇾ苦爲ㇾ業、謂惡見者多受ㇾ苦故、此見行相差別有ㇾ五
㈠薩迦耶見、謂於㆓五取蘊㆒執㆓我々所㆒一切見趣所依爲ㇾ業、此見差別有㆓二十句六十五等㆒、分別起攝
㈡邊執見、謂卽於ㇾ彼隨執㆓斷常㆒、障㆓處中行出離㆒爲ㇾ業、此見差別諸見趣中、有㆘執㆓前際㆒四遍常論・一分常論、及計㆓後際㆒有想十六・無想・倶非各有㆓八論㆒七斷滅論等㆖、分別起攝
㈢邪見、謂謗㆓因・果・作用・實事㆒及非㆓四見㆒諸餘邪執、如㆓增上緣㆒、名義遍故、此見差別諸見趣中、有㆘執㆓前際㆒二無因論・四有邊等不死矯亂及計㆓後際㆒五現涅槃㆖、或計㆓自在等是一切物因㆒、或有㆓橫計㆓諸邪解脱㆒、或有㆘妄㆓執非道㆒爲㆖道、諸如ㇾ是等皆邪見攝
㈣見取、謂於㆓諸見及所依蘊㆒執爲㆓最勝能得㆓淸淨㆒、一切鬪諍所依爲ㇾ業
㈤戒禁取、謂於㆓隨順諸見戒禁及所依蘊㆒執爲㆓最勝能得㆓淸淨㆒、無利勤苦所依爲ㇾ業(14)

以上諸論書の定義は大體同趣のものである。これによって知られることは、瑜伽行派でも有部のように見をもって染汚の慧としていることである。この點は瑜伽師地論も他の場所に

見世俗有、是慧分故(15)

と説いている。故に瑜伽行派では見を一心所として立ててはいるけれども、實は有部説のように見は慧の一部分であって、慧の心所から獨立した實體ではないとされていることが知られる。有部では善淨の慧も染汚の慧も無記の慧もすべて慧心所一つにまとめられているけれども、瑜伽行派では廣義の慧としては別境心所に慧を立て、善淨の慧としては善心所中に無癡を立て、染汚の慧としては煩惱心所中に見を立てているのである。これに反してパーリ佛教では慧を善淨の慧としての慧根と不善の慧としての見との二に分けるのみで、無因無記の慧は説かれていない。

パーリ佛教の見は前述のように不善であるが、有部や瑜伽行派では五見は煩惱とされて不善および有覆無記におさめられる。さらにこれを詳細に云えば、上二界における五見はすべて有覆無記であるが、欲界においては邪見・見取・戒禁取の三は不善であり、薩迦耶見・邊執見の二は有覆無記であるとされる。

なお瑜伽行派では五見中、薩迦耶見・邊執見の二は倶生起・分別起卽ち修所斷・見所斷の二に通じ、他の三見は分別起卽ち見所斷のみであるとされている。この點についてはその詳細が成唯識論に論ぜられている。(16) ところが有部ではこの五見をばすべて見所斷となし、決して修所斷の見を認めない。これは有部と瑜伽行派との間における見に關する相違説である。

五見の見修所斷に關しては、成實論は有部説と同様に五見をもって見所斷のみとしている。それは本論が十根本煩惱の所斷について

貪・恚・慢・無明二種、見諦斷・思惟斷、餘六（疑・五見）但見諦斷(17)

と云っていることによって知られうる。しかし成實論では有部のように見を慧の所屬とせず、五見の一一を獨立の法として根本煩惱中に列擧している。今その五見に關する定義説明はつぎの如くである。

（身見）五陰中我心名爲身見、實無我故說緣五陰、五陰名身、於中生見名身見、於無我中而取我相、故名爲見[18]
（邊見）若說諸法或斷或常、是名邊見[19]
（邪見）若實有法而生無心、是名邪見、如言無四諦三寶等[20]
（見取）於非實事中生決定心、但是事實餘皆妄語、是名見取、及先說非勝法中、定生勝想、亦名見取[21]
（戒取）若人捨智以洗浴等戒望得清淨、名爲戒取[22]

右の定義は大體有部や瑜伽行派のものと同一であるが、有部等が五見の中、身見・邊見の二は有覆無記のみで決して不善ではないと說くのに反して、成實論では欲界所攝の身見・邊見は他の三見と同樣に不善となると主張するのである[23]。そして五見が意識にのみ作用し、前五識としては作用しないとする點は、有部やパーリ佛敎と似ている。瑜伽行派では見は第六識のほかに第七識とも相應するとされる。つぎに成實論では見が獨一の心であって、他の心心所と相應しないとする點は經部系一般の說である。

パーリ佛敎や舍利弗阿毘曇論では前述のように見を五見とせず、また有部では五見を獨立の心所として立てないから、心所法論としてはここに說く必要がないかも知れないが、參考のためにそれらの部派における五見の定義說明を揭出しておきたい。

まずパーリ佛敎では、惡見一般を意味するために邪見の語が用いられていることは前にものべた通りである。これは善淨の見を正見の語で表わすために、その反對として不善の見が邪見の語によって表わされているからである。しかし他方邪見の語はパーリ佛敎でも十事の邪見と云われる場合には狹義のものであって、惡見中の一部分を指すのである。つぎにパーリ阿毘達磨では、五見を五見としてまとめて說くことはないけれども、諸惡見の說の中に五見の一

一はいずれかの場所で説明されている。しかしこの五見が有部等のように一切の惡見の總稱として説かれているのではないから、パーリ阿毘達磨に説かれている五見は惡見全體を網羅するものでもなく、またその五見相互には重複する内容も含まれている。とにかく、それらの一々に關する定義説明を紹介すれば、つぎの如くである。

まず薩迦耶見（有身見）は法集論・分別論・小義釋等において

> 茲に無聞の凡夫あり、諸聖者を見ず、聖法に通曉せず、聖法に調御せられ居らず、諸善人を見ず、善人法に通曉せず、善人法に調御せられ居らず、〔彼は〕色を我なりと觀じ、又は我は色を有す〔と觀じ〕、又は我中に色ありと〔觀じ〕、又は色中に我あり〔と觀ず〕、受……想……行……識を我なりと觀じ、又は我は識を有す〔と觀じ〕、又は我中に識あり〔と觀じ〕、又は識中に我あり〔と觀ず〕。斯の如きの見……これを薩迦耶見といふ。(24)

と定義されている。この中、最後の「斯の如きの見」以下の文はここに略しているが、これは見一般に對する定義であって、見の阿毘達磨的定義としてすでに出しておいたものと同様である。右の有身見は五蘊の一々について、「それは我なり」、「我はそれを有す」、「我中にそれあり」、「その中に我あり」という四種の惡見を生ずることであって、五蘊全體では二十種となるから、二十事の有身見とも呼ばれる。なおこの二十種の惡見がパーリ阿毘達磨では我語取（attavādūpādāna）の定義説明としても用いられ、(25) 右の有身見と同一定義がなされているから、パーリ佛教では有身見と我語取とが同視されていたと思われる。これは他部派では同視しないのである。そして右の二十種の惡見はすでに尼柯耶・阿含中に有身見の定義として説かれている所であって、パーリ尼柯耶における説明文は前掲の阿毘達磨のものと全く同一であり、(26) ただ最後の見一般の定義を缺くのみである。漢譯阿含中における有身見の説もこれと大體同一である。まず中阿含では有身見が自身見と譯されて

不多聞愚癡凡夫、不レ見二善知識一、不レ知二聖法一、不レ御二聖法一、彼見二色是神（我）一、見二神有ル色、見二神中有ル色、見二色中有ル神也、見二覺（受）・想・行・識是神一、見二神有ル識、見二神中有ル識、見二識中有ル神也、是謂二自身見一也(27)

とされ、また雑阿含では

愚癡無聞凡夫、見二色是我、色異レ我、色中我、我中色一、受・想・行・識見二是我、識異レ我、我中識、識中我一、是名二身見一(28)

とされている。

つぎに邊執見の定義説明は十事の邊執見として分別論につぎの如くのべられている。

世間は常なり、世間は非常なり、世間は有邊なり、世間は無邊なり、命と身とは同一なり、命と身とは相異る、如來は死後存す、如來は死後存せず、如來は死後存し且つ存せず、又は如來は死後存するに非ず存せざるに非ずと〔執する〕これ十事の邊執見なり。(29)

ところが法集論ではこれと同一の文句が見取の説明として掲げられているから、(30) パーリ佛教では邊執見と見取とを同視したと考えられる。またパーリ尼柯耶においても邊執見の名の下にではないけれども、右と同一な文句は隨處に見出される。(31) 漢譯阿含にもまたこれに相當する文句が掲げられている。例えば中阿含に

世有常、世無有常、世有底、世無底、命卽是身、爲二命異身異一、如來終、如來不終、如來終不終、如來亦非終亦非不終(32)

とあるのはそれであり、また雑阿含に

世間常、世間無常、世間常無常、世間非常非無常、世有邊、世無邊、世有邊無邊、世非有邊非無邊、命卽是身、命異身異、如來死後有、如來死後無、如來死後有無、如來死後非有非無(33)

とあるのもこれに相當している。ただパーリ尼柯耶や漢譯中阿含で十事となっているのが雑阿含では十四事とされて

いるのが異なっているけれども、その内容はいずれも同一である。この十事または十四事は尼柯耶・阿含では十無記または十四無記とされて有名である。(34) 無記（avyākata, skt. avyākṛta）とは佛教者が問題として取り扱つてはならないものを指す。

　つぎに邪見は十事の邪見と稱せられるものであって、分別論や義釋等に

　　布施なし、獻供なし、祭祀なし、善作・惡作の諸業の果報なし、此世なし、他世なし、母なし、父なし、化生有情なし、世間に正しく昝し正しく行道し且つ此世他世を自ら通達作證して〔これを世人に〕宣説する沙門・婆羅門あることなしと〔執する〕、これ十事の邪見なり。(35)

と定義説明されている。なお右と同一の文句が法集論や分別論では四取中の見取（diṭṭhupādāna）の説明として、(36) 人施設論では毀見（diṭṭhi-vipatti）の説明として用いられている。(37) この十事の邪見の文句も尼柯耶中にすでに説かれている所であって、(38) ある場合にはこれは六師外道のある者の説ともされている。(39) 漢譯阿含にもこの邪見説は揭げられており、長阿含には

　無レ施無レ與無ニ祭祀法一、亦無ニ善惡一無ニ善惡報一、無レ有ニ今世一亦無ニ後世一、無レ父無レ母無レ天無ニ化衆生一、世無ニ沙門婆羅門平等行者一、亦無ニ今世後世自身作證布ニ現他人一(40)

とされ、中阿含には

　無レ施無レ齋無レ有ニ呪説一、無ニ善惡業一無ニ善惡業報一、無ニ此世彼世一無レ父無レ母、世無下眞人往ニ至善處一、善ニ去善ニ向此世彼世一、自知自覺自作證成就遊上(41)

とされ、雑阿含には

無レ施無レ會無レ說、無二善趣惡趣業報一、無二此世他世一、無レ母無レ父無二衆生一、無二世間阿羅漢正到正趣、若此世他世見法自知身作證具足住、我生已盡梵行已立所作已作、自知レ不レ受二後有一(42)

とされ、また增一阿含には

無レ施無レ受、亦無レ有下前人可二所施一物上、亦無二善惡之報一、亦無二今世後世一、亦無二得道者一、世無下阿羅漢可二承敬一者於二今世後世一可二作證一者上(43)

等とされている。パーリでは十事であるが、漢譯文では必ずしも十事でないのは部派の相違に基づくものであろう。

つぎに見取の定義は法集論に揭げられているけれども(44)、それは前述のように邊執見の說明と全く同一であるから、パーリ佛敎では見取というものを別に立てずして、邊執見と同視したものであろう。

最後に戒禁取の定義說明は法集論や分別論につぎの如くのべられている。

玆(佛敎)以外の沙門婆羅門が「戒と淨き禁(務め)と淨き戒禁とによりて淨となる」といふが如き見……顚倒執ある、これを戒禁取といふ。(45)

右の文中、見以下の略文は前に揭げた見の阿毘達磨的定義が略されたものである。そして戒と禁との內容については大義釋中に說明されている。(46)

なおパーリ佛敎では舍利弗毘曇における同樣に、惡見をば戒禁取と他の一切惡見とに二分することもあった。卽ち法集論に

戒禁取を除ける一切邪見は見結なり。(47)

とされている。これは一切煩惱を十結として說かれた中で、惡見に屬する一切惡見には戒禁取結と見結との二結のみ

が説かれるからである。ところが分別論では一切惡見を戒禁取と我語取と見取との三として説かれている。それは

戒禁取と我語取とを除ける一切の惡見は見取なり。(48)

という文によって知られる。この場合は欲取・見取・戒禁取・我語取の四種中で、惡見に屬するものに見取以下の三があり、これが一切惡見を意味しているとすれば、惡見は右の三となるからである。かく考えると、パーリ佛教では一切の惡見を、確定した數に分類整理しようとする企ては全く存せず、ただ尼柯耶の説に從って一切惡見を隨時に二または三に分けたにすぎないことが知られる。

舍利弗阿毘曇論においても事情は全く同様であった。しかし五見の一々は本論のどこかに説明されている。その中の見使（見取）・戒道使（戒禁取）はすでに掲出したから、その餘の身見・邊見・邪見の三者の定義説明のみを紹介するならば、つぎの如くである。

（身見）何謂㆓身見㆒、若我見、何謂㆓我見㆒、或有人謂㆓色是我、色中有㆑我、色是我有、我是色有㆒、見㆓受・想・行・識㆒亦如㆑是、是名㆓身見㆒(49)

（邊見）若見㆓一切有㆒、見㆓一切無㆒、見㆓一切一㆒、見㆓一切異㆒、若見㆓一切種種㆒、是名㆓邊見㆒(50)

（邪見）或有人起㆓如㆑是見㆒、無㆑施無㆑與無㆑祀、無㆓善惡業報㆒、無㆓今世後世㆒、無㆓父母㆒無㆑天無㆓化生衆生㆒、無㆓世間沙門婆羅門正趣正至、若今世後世自知證分別説㆒、是名㆓邪見㆒(51)

これらの説は多少の相違はあっても大體はパーリのものと類似している。それはこれらが尼柯耶・阿含に淵源しているからであろう。またパーリ阿毘達磨において見取が邊執見と同視されて、見取に對する特別の説がなかったように、舍利弗毘曇でも、見取（見使）とは戒禁取を除いた一切惡見であるとし、見取に對する特別の説がない。

ところが有部が一切悪見を五見にまとめるようになると、見取にも獨一の領域が與えられるようになった。有部では、集異門足論においては他部派の阿毘達磨におけると同様に、經典所説に從って諸見を說き、五見としてまとめて定義説明することはなかった。しかし五見の思想はすでに集異門足論に見えている。即ち同論が四瀑流中の見瀑流および七隨眠中の見隨眠を定義説明して

云何見瀑流、答謂二五見一、一有身見、二邊執見、三邪見、四見取、五戒禁取、如レ是五見名二見瀑流一[52]

云何見隨眠、答五見、是名二見隨眠一、謂有身見・邊執見・邪見・見取・戒禁取、如レ是五見名二見隨眠一[53]

となし、その中で見とは五見であるとしている。故に一切見を五見としてまとめたのは有部の集異門足論に始まり、それを經部系や瑜伽行派も採用するようになったことが知られる。集異門足論には五見の名は出ているが、この定義説明としては他の場所に有身見および戒禁取のみについてのべられているにすぎない。それによれば

（有身見）於二五取蘊等一、隨觀見二我或我所一、從レ此起二忍・欲・慧・觀・見一、是名二有身見一[54]

（戒禁取）如レ有二一類一、於レ戒執取、謂執下此戒能清淨能解脱能出離能超二苦樂一至レ超中苦樂邊上、或於レ禁執取、謂執下此禁能清淨能解脱能出離能超二苦樂一至レ超中苦樂邊上、或於二戒禁一倶執取、謂執下此戒禁倶能清淨能解脱能出離能超二苦樂一至レ超中苦樂邊上、是名二戒禁取一[55]

とされている。つぎに法蘊足論には有身見のみの定義説明がある。即ちそれは

於二五取蘊一起二我我所想一、由レ此生二忍・樂・慧・觀・見一、名二有身見一[56]

というのである。ついで五見が五見としてまとめられかつ定義説明されているのは界身足論以後に屬するのである。その定義は界身足論・品類足論・雜阿毘曇心論・倶舍論・順正理論等に掲げられており、多少繁雑であるけれども、

以下その一々を紹介することにしたい。

（界身）（品類）㈠有身見云何、謂於二五取蘊等一隨觀執三我或我所一、由レ此起二忍・樂・慧・觀・見一、是名二有身見一

㈡邊執見云何、謂於二五取蘊等一隨觀執二或斷或常一、由レ此起二忍・樂・慧・觀・見一、是名二邊執見一

㈢邪見云何、謂謗レ因謗レ果或謗二作用一或壞二實事一、由レ此起二忍・樂・慧・觀・見一、是名二邪見一

㈣見取云何、謂於二五取蘊等一隨觀執爲レ最爲レ勝爲二妙第一一、由レ此起二忍・樂・慧・觀・見一、是名二見取一

㈤戒禁取云何、謂於二五取蘊等一隨觀執爲二淸淨一爲二解脫一爲二出離一、由レ此起二忍・樂・慧・觀・見一、是名二戒禁取一[57]

（雜心）㈠諸行從レ緣起、而無知亂心愚夫於二五受陰若自若共一起二我我所一、審爾計著、是名二有身見一

㈡於二諸行一受二斷常一、審爾計著、是名二受邊見一

㈢無二施等一、審爾計著、是名二邪見一

㈣於二有漏法一受二第一一、審爾計著、取見等除レ等故、是名二取見見一

㈤於二有漏行一受二淨等一、審爾計著、取戒等除レ等故、是名二取戒見一

此五煩惱決斷故說レ見、此一邪見、邪決斷故、以二行差別一故說二五見一[58]

（俱舍）㈠執二我及我所一、是薩迦耶見……

㈡卽於二所執我我所事一、執レ斷執レ常、名二邊執見一、以三妄執二取斷常邊一故

㈢於二實有體苦等諦中一起レ見撥無、名爲二邪見一……

㈣於レ劣謂レ勝名爲二見取一、有漏名レ劣、聖所斷故、執レ劣爲レ勝總名二見取一、理實應レ立二見等取名一、略二去等言一但名二見取一

㈤於レ非二因・道一謂二因・道一見、一切總說名二戒禁取一、如二大自在・生主一、或餘非二世間因一妄起二因執一、投二水火等一種種邪見、非二生天因一妄起二因執一、唯受三持戒禁一、數相應智等非二解脫道一妄起二道執一、理實應レ立二戒禁等取名一、略三去等言一但名二戒禁取一[59]

（正理）㈠由レ因二敎力一諸愚夫、五取蘊中執二我我所一、此名二薩迦耶見一……

㈡即於二所執我我所事一執レ斷執レ常、名二邊執見一、以三妄執二取斷常邊一故

㈢於二實有體苦等諦中一起レ見撥無、名爲二邪見一……

㈣於レ劣謂レ勝、名爲二見取一、有漏名レ劣、聖所斷故、執レ劣爲レ勝、總名二見取一、理實應レ立二見等取名一、略二去等言一但名二見取一、或見勝故但擧二見名一、以三見爲レ初取二餘法一故

㈤於レ非二因・道一謂二因・道一見、一切總説名二戒禁取一、謂大自在・時・性、或餘實非苦因妄二起因執一、道有二二種一、一增上生道、二決定勝道、投二水火一等種々邪行、非二生天因一妄執爲レ因、名二第一道一、唯受二持戒禁一、性・士夫・智等非二解脱因一妄執爲レ因、名二第二道一、如レ前除レ等、或戒禁勝、是故但立二戒禁取名一(60)

なお大毘婆沙論巻八以下および巻四九にも五見の説明があるけれども(61)、それらの場所ではまとまった定義の形で説かれていないから、今はこれを引用しない。とにかく、有部における五見の定義説明は瑜伽行派においても採用され、右の界身足論等の定義は瑜伽行派の諸定義ときわめて類似していることを知りうるであろう。倶舎・順正理論等の諸論では多少定義が變更し、ことに戒禁取は以前よりも詳細に分類されるようになった。

(1) Dhs. p. 78: Diṭṭhi diṭṭhi-gataṁ diṭṭhi-gahanaṁ diṭṭhi-kantāro diṭṭhi-visūkāyikaṁ diṭṭhi-vipphanditaṁ diṭṭhi-saññojanaṁ gāho patiggāho abhiniveso parāmāso kummaggo micchāpatho micchattaṁ titthâyatanaṁ vipariyesagāho.

(2) Dhs. p. 183; p. 195; p. 198; p. 202; p. 208; p. 212; p. 213; p. 216 etc.; Vibh. p. 364; p. 365; p. 374; p. 375; Pp. p. 22; Pṭs. I, p. 138; MNd. p. 49 f. etc.; CNd. p. 254.

(3) 集異門足論巻一、巻一二(大正二六・三六九c、四一九c)、法蘊足論巻九(大正二六・四九七a)

(4) 舎利弗阿毘曇論巻二一(大正二八・六六二b)

(5) 同上、善見・善慧・無癡。

（6）同上（大正二八・六六二c）

（7）同上巻二三（大正二八・六七三b以下）

（8）VM. p. 468 f.; DhsA. p. 248; Abhav. p. 23: Micchā passanti tāya, sayaṁ vā micchā passati, micchādassana-mattam eva va esā ti micchā-diṭṭhi. Sā ayoniso-abhinivesana-lakkhaṇā, parāmāsa-rasā, micchâbhinivesa-paccu-paṭṭhānā, ariyānaṁ adassanakāmatādi-padaṭṭhānā, paramaṁ vajjan ti daṭṭhabbaṁ.

（9）瑜伽師地論巻五八（大正三〇・六二一b以下）

（10）大乘阿毘達磨集論巻一（大正三一・六六四c）Sam.: (1) Satkāyadṛṣṭiḥ katamā, pañcopādānaskandhān ātmata ātmīyato vā samanupaśyato yā kṣāntī rucir matiḥ prekṣā dṛṣṭiḥ, sarvadṛṣṭigatasanniśrayadāna-karmikā. (2) Antagrāhadṛṣṭiḥ katamā, pañcopādānaskandhān śāśvatato vā ucchedato vā samanupaśyataḥ yā kṣāntī rucir matiḥ prekṣā dṛṣṭiḥ, madhyamā pratipan niryāṇaparipantha-karmikā. (3) Dṛṣṭiparāmarśaḥ katamaḥ, dṛṣṭiṁ dṛṣṭyāśrayāṁś ca pañcopādānaskandhān agrataḥ śreṣṭhato viśiṣṭataḥ paramataś ca samanupaśyato yā kṣāntī rucir matiḥ prekṣā dṛṣṭiḥ, asad-dṛṣṭyabhiniveśasanniśrayadāna-karmakaḥ. (4) Śīlavrataparāmarśaḥ katamaḥ, śīlaṁ vrataṁ śīlavratâśrayāṁś ca pañcopādānaskandhān śuddhito yuktito niryāṇikataś ca samanupaśyato yā kṣāntī rucir matiḥ prekṣā dṛṣṭiḥ, śramavaiphalyasanniśrayadāna-karmakaḥ. (5) Mithyādṛṣṭiḥ katamā, hetuṁ vā 'pavadataḥ phalaṁ vā kriyāṁ vā sad vā vastu nāśayataḥ mithyā vā vikalpayato kṣāntī rucir matiḥ prekṣā dṛṣṭiḥ, kuśalamūlasamuccheda-karmikā, akuśalamūladṛḍhatāsanniśrayadāna-karmikā, akuśale pravṛttikarmikā, kuśale câpravṛtti-karmikā vā.

（11）顯揚聖教論巻一（大正三一・四八二a以下）

（12）大乘五蘊論（大正三一・八四九a以下）

（13）Triṁśikā p. 29: Dṛg iti sāmānya-nirdeśe 'pi kleśâdhikārāt pañcaiva kleśâtmikāḥ, satkāyadṛṣṭy-ādikā dṛṣṭayaḥ saṁbadhyante, na laukikī samyag-dṛṣṭir anāsravā. Āsāṁ tu kliṣṭa-nitīraṇâkāratvād aviśeṣe 'py ālambanâkāra-bhedāt parasparato bhedaḥ. Tatra

(1) Satkāya-dṛṣṭir yat pañcasûpādāna-skandheṣv ātmâtmanīya-darśanaṁ.

(2) Antagrāha-dṛṣṭis teṣv eva pañcasûpādāna-skandheṣv ātmâtmanīyatvena gṛhīteṣu yad ucchedataḥ śāśvatato vā darśanaṁ.
(3) Mithyā-dṛṣṭiḥ yayā mithyā-dṛṣṭiyā hetuṁ vā 'pavadati phalaṁ kriyāṁ vā sad vā vastu nāśayati, sā sarva-darśana-pāpatvān mithyā-dṛṣṭir ity ucyate.
(4) Dṛṣṭi-parāmarśaḥ pañcasûpādāna-skandheṣv agrato viśiṣṭataḥ śreṣṭhataḥ paramataś ca yad darśanaṁ
(5) Śīlavrata-parāmarśaḥ pañcasûpādāna-skandheṣv śuddhito muktito nairyāṇikataś ca yad darśanaṁ.

(14) 成唯識論巻六（大正三一・三一c）
(15) 瑜伽師地論巻五五（大正三〇・六〇三a）
(16) 成唯識論巻六（大正三一・三一a）
(17) 成實論巻一一（大正三二・三二三b）
(18) 同上巻一〇（大正三二・三一五c）
(19) 同上（大正三二・三一七a）
(20) 同上（大正三二・三一七b）
(21)(22) 同上（大正三二・三一九a）
(23) 同上巻一一（大正三二・三二三b）
(24) Dhs. p. 182 f.; p. 200; p. 221; Vibh. p. 364; CNd. p. 254; p. 377 f.
(25) Dhs. p. 212 f.; Vibh. p. 375.
(26) M. I, p. 300; III, p. 17; S. III, p. 102; IV, p. 287; Pṭs. I, p. 143; p. 149.
(27) 中阿含巻五八、二一〇經（大正一・七八八a以下）
(28) 雑阿含巻二一、五七〇經（大正二・一五一a）
(29) Vibh. p. 392, cf. Pṭs. I, p. 151.
(30) Dhs. p. 208.
(31) D. I, p. 187 f.; M. I, 426; p. 484; S. IV, p. 391 f.; V, p. 418.

（32）中阿含卷六〇、二二〇經、二二一經（大正一・八〇三c、八〇四a）、なお邪見經（大正一・九一七a）、箭喩經（大正一・九一七b）參照。

（33）雜阿含卷七、一六八經、卷一六、四〇八經、卷三四、九六三經（大正二・四五b、一〇九a以下、二四六a）、なお雜阿含卷三四、九六二經、九六八經（大正二・二四五b以下、二四八c以下）、別譯雜阿含卷一〇、一九六經、一九七經、卷一一、二〇二經（大正二・四四五a以下、四四五c以下、四四八c）參照。

（34）なおこれらに關しては長阿含卷一二、卷一七、卷一九（大正一・七五c以下、一一一a、一二八a）、增一阿含卷四三（大正二・四八四b）等參照。

（35）Vibh. p. 392; CNd. p. 385, cf. Pṭs. I, p. 149.

（36）Dhs. p. 212; Vibh. p. 375.

（37）Pp. p. 21 f.

（38）D. I, p. 55; M. I, p. 515; III, p. 71 f.; S. III, p. 206 f.; IV, p. 348; A. I, p. 268 f.; IV, p. 226; V, p. 284; p. 286; p. 289; p. 293 f.

（39）長部沙門果經や漢譯增一阿含卷三二（大正二・七二七c）では Ajita-Kesakambalin 阿夷　の說とされ、漢譯長阿含沙門果經（大正一・二七一b）では不蘭迦葉の說とされている。なお有部毘奈耶出家事卷一（大正二三・一〇二五a）、大毘婆沙論卷二〇〇（大正二七・一〇〇二b）および西藏律（Rockhill: The Life of the Buddha, p. 100）等の有部系のものでは、この邪見は、晡剌拏（補剌拏 Purāṇa Kāśyapa）の說であるとされている。なお宇井博士「印度哲學研究」第二卷三五二頁以下參照。

（40）長阿含卷一七（大正一・一〇八b）

（41）中阿含卷三、一五經、卷四、二〇經、卷二九、一二四經、卷四九、一八九經（大正一・四三七c以下、四四六c、六一三b、七三五c）

（42）雜阿含卷七、一五四經、卷三七、一〇三九經（大正二・四三c、二七一c）

（43）增一阿含卷一八（大正二・六三六b）、なお須摩提女經（大正二・八三五a）參照。

（44）Dhs. p. 208.

(45) Dhs. p. 183; p. 198; Vibh. p. 365; p. 375.
(46) MNd. p. 88 f.; p. 309 f. etc.
(47) Dhs. p. 198.
(48) Vibh. p. 375.
(49) 舎利弗阿毘曇論巻一八（大正二八・六四八a以下）
(50)(51) 同上（大正二八・六四八a）
(52) 集異門足論巻八（大正二六・三九九c）
(53) 同上巻一七（大正二六・四三九a）
(54) 同上巻一二（大正二六・四一九c）
(55) 同上巻八（大正二六・三九九c）、巻一二（大正二六・四一九c）
(56) 法蘊足論巻九（大正二六・四九七a）
(57) 界身足論巻上（大正二六・六一五b）、品類足論巻三（大正二六・七〇〇c）
(58) 雑阿毘曇心論巻四（大正二八・九〇〇b）なお阿毘曇心論巻二（大正二八・八一五c）、阿毘曇心論經巻二（大正二八・八四四b）、入阿毘達磨論巻上、三見と二取（大正二八・九八三a）参照。
(59) 倶舎論巻一九（大正二九・一〇〇a）
(60) 順正理論巻四七（大正二九・六〇五c以下）、顕宗論巻二五（大正二九・八九三c）
(61) 大毘婆沙論巻八以下、巻四九（大正二七・三六a以下、二五五c以下）

(20) 慢（māna）

慢は尼柯耶・阿含においても重要な煩悩の一として説かれている。例えば五上分結中の慢結、五箭中の慢箭、七随眠・七纏中の慢随眠・慢纏等はそれであり、また三慢・七慢・九慢等ともされている。このように慢は尼柯耶・阿含中にしばしばのべられているから、諸部派の阿毘達磨においても慢は有力なる煩悩とされたけれども、阿毘達磨時代

には現存文献によるかぎり、慢は心所法としてはあまり数えられていない。パーリ阿毘達磨についてこれを見るに、法集論では八十九心と相應する心所中に慢は掲げられず、註釋書に至って「聖典に省略された」十二心所の一として始めて說かれている。舍利弗阿毘曇論や有部諸論書にも同様に心所法の分類列擧中には慢が存しないのである。

しかし諸部派の阿毘達磨は煩惱論中に慢を掲げ、かつその定義說明をほどこしているから、今はそれによって慢の阿毘達磨的定義を眺めて見たい。まずパーリにおいては、論書以前の前期阿毘達磨時代の成立に屬する大義釋の中に慢の說明が最も綜合的になされている。そこでは一種乃至十種の慢が說かれている。多少煩わしいけれども、今その全文を譯出すれば、つぎの如くである。

慢とは　㈠　一種の慢あり、〔謂く〕あらゆる心の高貢なり。
㈡　二種の慢あり、〔謂く〕自己を賞揚する慢と他を貶下する慢となり。
㈢　三種の慢あり、〔謂く〕我は勝れたりとの慢、我は等しとの慢、我は劣れりとの慢なり。
㈣　四種の慢あり、〔謂く〕利得によりて慢を生ず、名聲によりて慢を生ず、稱讚によりて慢を生ず、樂によりて慢を生ず。
㈤　五種の慢あり、〔謂く〕我は可意なる色を得たりとて慢を生ず、我は可意なる聲・香・味・觸を得たりとて慢を生ず。
㈥　六種の慢あり、〔謂く〕眼の具足によりて慢を生ず、耳の具足・鼻の具足・舌の具足・身の具足・意の具足によりて慢を生ず。
㈦　七種の慢あり、〔謂く〕慢・過慢・慢過慢・卑慢・增上慢・我慢・邪慢なり。
㈧　八種の慢あり、〔謂く〕利得によりて慢を生ず、不利得によりて卑慢を生ず、名聲によりて慢を生ず、不名聲によりて卑慢を生ず、稱讚によりて慢を生ず、譏呰によりて卑慢を生ず、樂によりて慢を生ず、苦によりて卑慢を生ず。
㈨　九種の慢あり、〔謂く〕勝れたる者の「我は勝れたり」との慢、勝れたる者の「我は等し」との慢、勝れたる者の「我は

劣れり」との慢、等しき者の「我は勝れたり」との慢、等しき者の「我は等し」との慢、等しき者の「我は劣れり」との慢、劣れる者の「我は勝れたり」との慢、劣れる者の「我は等し」との慢、劣れる者の「我は劣れり」との慢なり。

(四) 十種の慢あり、〔謂く〕茲に或る者は生れ・姓・家柄・麗容・財・〔吠陀の〕誦學・事業・技術・學術・博識・辯舌又は〔右の〕何れかの根據によりて慢を生ず。

斯の如きあらゆる慢・慢心・高慢・高貢・高擧・〔心の〕幢幡・傲慢・心の旗幟、これを慢と云ふ。(1)

右の説明によって慢の全部がつくされていると云ってよいであろう。慢の語一般に對する阿毘達磨的定義は右の引用文の最後にある

慢・慢心・高貢・高擧・〔心の〕幢幡・傲慢・心の旗幟(2)

という句である。そして法集論における慢結および慢の定義説明では、右の大義釋における三種慢が説かれている。(3)ところが分別論では三慢・七慢・九慢が説かれているが、その説明は大義釋のそれよりもきわめて詳細なものである。繁雑ではあるが今それを紹介するならば、つぎの如くである。

(三慢) (一)我は勝れたりとの慢とは云何、茲に或る者は生れ・姓・家柄・麗容・財・誦學・事業・技術・學術・博識・辯舌又は〔右の〕何れかの根據によりて慢をなす。斯の如きあらゆる慢・慢心・高慢・高擧・〔心の〕幢幡・傲慢・心の旗幟、これを我は勝れたりとの慢といふ。

(二)我は等しとの慢とは云何。茲に或る者は生れ・姓……又は〔右の〕何れかの根據によりて〔我は等しとの〕慢をなす。斯の如きあらゆる慢・慢心……心の旗幟、これを我は等しとの慢といふ。

(三)我は劣れりとの慢とは云何。茲に或る者は生れ・姓……又は〔右の〕何れかの根據によりて卑慢をなす。斯の如きあらゆる卑慢・卑慢心・卑慢性・輕下・卑下・卑下性・自卑・自賤・自嘲、これを我は劣れりとの慢といふ。(4)

（七慢）㈠慢とは云何。あらゆる慢・慢心・高貢・高擧・〔心の〕幢幡・傲慢・心の旗幟、これを慢といふ。
㈡過慢とは云何。玆に或る者は生れ・姓・家柄・麗容・財・誦學・事業・技術・學術・博識・辯舌又は〔右の〕何れかの根據によりて、自己を他人より過ぎたりと慢心す。斯の如きのあらゆる慢・慢心……心の旗幟、これを過慢といふ。
㈢慢過慢とは云何。玆に或る者は生れ・姓……又は〔右の〕何れかの根據によりて前には自己は他人と等しかりきと考へ、後には自己は他人より勝れて劣り居らずと考ふ。斯の如きあらゆる慢・慢心……心の旗幟、これを慢過慢といふ。
㈣卑慢とは云何。玆に或る者は生れ・姓……又は〔右の〕何れかの根據によりて卑慢をなす。斯の如きあらゆる卑慢・卑慢心・卑慢性・輕下・卑下・卑下性・自卑・自賤・自嘲、これを卑慢といふ。
㈤增上慢とは云何。得ざるを得たりと想ひ、作さざるを作せりと想ひ、證得せざるを證得せりと想ひ、作證せざるを作證せりと想ふ。斯の如きあらゆる慢・慢心……心の旗幟、これを增上慢といふ。
㈥我慢とは云何。色に對する我なりとの慢、我なりとの欲、我なりとの隨眠、受・想・行・識に對する我なりとの慢、我なりとの欲、我なりとの隨眠、斯の如きあらゆる慢・慢心……心の旗幟、これを我慢といふ。
㈦邪慢とは云何。玆に或る者は惡き事業、惡き技術、惡き學術、惡き博識、惡き辯舌、惡き戒、惡き禁、惡き戒禁、惡き見解、又は他の何れかの根據によりて慢をなす。斯の如きあらゆる慢・慢心……心の旗幟、これを邪慢といふ。(5)
（九慢）㈠勝れたる者の「我は勝れたり」との慢とは云何。玆に勝れたる者あり、生れ・姓・家柄・麗容・財・誦學・事業・技術・學術・博識・辯舌又は〔右の〕何れかの根據によりて自己を他人より勝れたりと考へ、彼はこれに依つて慢をなす。斯の如きあらゆる慢・慢心・高慢・高貢・高擧・〔心の〕幢幡・傲慢・心の旗幟、これを勝れたる者の「我は勝れたり」との慢といふ。
㈡勝れたる者の「我は等し」との慢とは云何。玆に勝れたる者あり、生れ・姓……又は〔右の〕何れかの根據によりて自己を他人と等しと考へ、彼はそれに依りて慢をなす。斯の如きあらゆる慢・慢心……心の旗幟、これを勝れたる者の「我は等し」

との慢といふ。

㈢勝れたる者の「我は劣れり」との慢とは云何。玆に勝れたる者あり、生れ・姓……又は〔右の〕何れかの根據によりて自己を他人より劣れりと考へ、彼はこれに依りて卑慢をなす。斯の如きあらゆる卑慢・卑慢心・卑慢性・輕下・卑下・卑下性・自卑・自賤・自嘲、これを勝れたる者の「我は劣れり」との慢といふ。

㈣等しき者の「我は勝れたり」との慢とは云何。玆に等しき者あり、生れ・姓……又は〔右の〕何れかの根據によりて自己を他人より勝れたりと考へ、彼はそれに依りて慢をなす。斯の如きあらゆる慢・慢心……心の旗幟、これを等しき者の「我は勝れたり」との慢といふ。

㈤等しき者の「我は等し」との慢、……

㈥等しき者の「我は劣れり」との慢、……

㈦劣りたる者の「我は勝れたり」との慢、……

㈧劣りたる者の「我は等し」との慢とは云何。玆に劣りたる者あり、生れ・姓……又は〔右の〕何れかの根據によりて自己を他人と等しと考へ、彼はそれに依りて慢をなす。斯の如きあらゆる慢・慢心……心の旗幟、これを劣りたる者の「我は等し」との慢といふ。

㈨劣りたる者の「我は劣れり」との慢とは云何。玆に劣りたる者あり、生れ・姓……又は〔右の〕何れかの根據によりて自己を他人より劣れりと考へ、彼はこれに依りて卑慢をなす。斯の如きあらゆる卑慢・卑慢心……自嘲、これを劣りたる者の「我は劣れり」との慢といふ。(6)

つぎに有部阿毘達磨においては慢は阿毘達磨的に定義説明された。慢の語一般の定義としては集異門足論・法蘊足論・發智論等に

（集異）慢・已慢・當慢・心高擧・心恃蔑(7)
（集異）慠・恃執・慢性・心高擧・心輕蔑(8)
（法蘊）（發智）慢・已慢・當慢・心擧恃・心自取(9)

等のものがあるが、右の定義は原文ではおそらく同一のものであったと思われる。慢の種類としては集異門足論に三慢類・七慢類が説かれている。その中、三慢類の説明はつぎの如くである。

三慢類者、一我勝慢類、二我等慢類、三我劣慢類

㈠　我勝慠類云何、答如下有二一類一作中是念言上、我之種族・形色・作業・工巧・財位・壽量・力等、或總或別、皆勝二於彼一、由レ此起二慢・已慠・當慢・心高擧・心恃蔑一、是謂二我勝慢類一

㈡　我等慢類云何、答如下有二一類一作中是念言上、我之種族・形色・作業・工巧・財位・壽量・力等、或總或別、皆等二於彼一、由二別因縁一而起二於慢・已慠・當慠・心高擧・心恃蔑一、是謂二我等慢類一

㈢　我劣慢類云何、答如下有二一類一作中是念言上、我之種族・形色・作業・工巧・財位・壽量・力等、或總或別、皆劣二於彼一、由二別因縁一而起二於慢・已慢・當慢・心高擧・心恃蔑一、是謂二我劣慢類一(10)

この定義はパーリ分別論における三慢の定義とほとんど同様である。ただパーリでは劣慢・卑慢に對しては他の慢一般の定義と異なった定型句をもって定義しているのに反して、有部のものでは劣慢・卑慢に對しても慢一般の定義を用いている點は兩者の相違である。つぎに七慢類は集異門足論ではその名目だけ掲げられ(11)、その細説は法蘊足論・大毘婆沙論等に説かれている。即ち七慢の細説とは

㈠　云何慢、謂於レ劣謂二己勝一、或於レ等謂二己等一、由レ此起二慠・已慢・當慢・心擧恃・心自取一、總名爲レ慢

㈡　云何過慢、謂於レ等謂二己勝一、或於レ勝謂二己等一、由レ此起二慢乃至心自取一、總名二過慢一

(三) 云何慢過慢、謂レ於勝謂二己勝一、由レ此起二慢乃至心自取一、總名二慢過慢一

(四) 云何我慢、謂於二五取蘊等一隨觀見二我或我所一、由レ此起二慢乃至心自取一、總名二我慢一

(五) 云何增上慢、謂〔於二勝功德一〕未レ得謂レ得、未レ獲謂レ獲、未レ觸謂レ觸、未レ證謂レ證、由レ此起二慢乃至心自取一、總名二增上慢一

(六) 云何卑慢、謂於二多勝一謂二己少劣一、由レ此起二慢乃至心自取一、總名二卑慢一(12)

(七) 云何邪慢、謂己無德而謂二有德一、由レ此起二慢乃至心自取一、總名二邪慢一

というのである。この說はややパーリ阿毘達磨の說と一致しているけれども、例えば慢過慢などはその說明が相違している。さらに發智論には九慢類が揭げられている。それは

有二九慢類一、謂我勝・我等・我劣・有勝我・有等我・有劣我・無勝我・無等我・無劣我

(一) 我勝者、是依レ見起過慢

(二) 我等者、是依レ見起慢

(三) 我劣者、是依レ見起卑慢

(四) 有勝我者、是依レ見起卑慢

(五) 有等我者、是依レ見起慢

(六) 有劣我者、是依レ見起過慢

(七) 無勝我者、是依レ見起慢

(八) 無等我者、是依レ見起過慢

(九) 無劣我者、是依レ見起卑慢(13)

というのであって、これはパーリ阿毘達磨の九慢とはその內容的說明が大いに異なっている。

つぎに舍利弗阿毘曇論も心所法の列擧中には慢を擧げていないけれども、煩惱論中に慢・增上慢の二慢、三勝（三慢）および七慢が説かれている。まず慢・增上慢については

何謂レ慢、若言二我勝一、是名レ慢、何謂二增上慢一、言二我與レ勝等一、是名二增上慢一(14)

とされ、三慢については單に

何謂二三勝一、我慢・不如慢・增上慢、是名二三勝一(15)

とされているにすぎない。七慢についてはつぎのような説明がなされている。

何謂二七慢一、慢・不如慢・勝慢・增上慢・我慢・邪慢・慢中慢

(一) 何謂レ慢、若我勝、心於レ彼貢高、是名レ慢

(二) 何謂二不如慢一、彼不レ如レ我、心於レ彼貢高、是名二不如慢一

(三) 何謂二勝慢一、我與二勝者一等、心於レ彼貢高、是名二勝慢一

(四) 何謂二增上慢一、未得起二得想一、心於レ彼貢高、是名二增上慢一

(五) 何謂二我慢一、我有二善法一、心於レ彼貢高、是名二我慢一、復次我慢、若有二身見一者、心於レ彼生二貢高一、是名二我慢一

(六) 何謂二邪慢一、若無二善法一、心於レ彼貢高、是名二邪慢一、復次邪慢、若有二邪見一者、心於レ彼生二貢高一、是名二邪慢一

(七) 何謂二慢中慢一、若見二他慢一生レ慢、心於レ彼貢高、是名二慢中慢一、復次慢中慢、我於二勝中一勝、貴中貴、心於レ彼生二貢高一、是名二慢中慢一

是名二七慢一(16)

この説明にはパーリ佛敎や有部のものと多少異なっているものがある。

以上で諸部派における慢の阿毘達磨的定義説明の紹介をおわったが、つぎには註釋時代以後における諸部派の説を

眺めて見たい。まずパーリ註釋書類では心所として慢が數えられ、慢は十二不善心中の惡見不相應の四貪欲心（三、四、七、八）とのみ相應し、他の諸心とは決して相應しないとされた。[17]またこの四貪欲心とも必ずしも常に相應するのではなく、時に相應しないこともあるとされる。故にこれを不定心所とも云うのである。慢に對する註釋書的定義説明は清淨道論・法集論註・入阿毘達磨論に揭げられており、それは等しく

慢るが故に慢なり。それは高擧を特相とし、傲慢を作用とし、〔自己を〕標榜せんと欲するを現狀とし、見と相應せざる貪を直接因とす。〔慢は〕狂人の如しと知るべし。[18]

とされている。ところが中部註では

慢は高擧を特相とし、我慢を作用とし、〔心の〕膨脹の狀態を現狀とす。[19]

とされている。この定義の相違はそれらの原本となったセイロン語の諸註釋書が傳承を異にしていたためであろう。

有部では註釋時代以後においても慢は心所法の分類中には加えられず、煩惱論中において論ぜられるのが常であった。慢が不定心所におさめられたのは俱舍釋を著わした世友に始まり、それが中國・日本の俱舍宗において繼承された。かく有部諸論書では慢は心所分類中には揭げられなかったけれども、それは慢がいずれの心所分類にも入らなかったためであって、それが獨立の心所でないとされたためではなかった。今、雜阿毘曇心論・入阿毘達磨論・俱舍論・順正理論等の煩惱論中に説かれている慢の定義を紹介するならば、つぎの如くである。

（雜　心）族性・色力・富勢・伎術等、方ニ他卑・等・上一、起レ意自高、名爲レ慢[20]

（入阿毘）慢結者、謂三界慢、以レ自方ニ他德類差別一、心恃擧相、説名爲レ慢、如ニ傲逸者凌ニ蔑於他一[21]

（俱　舍）慢謂對レ他心自擧性、稱ニ量自他德類差別一、心自擧恃、陵ニ蔑於他一、故名爲レ慢[22]

（正　理）有二恐擬一者、先於二有事非有事中一、校二量自他一、心生二高擧一、説名爲レ慢(23)

さらに倶舎論には七慢の説明がなされている。それは

慢隨眠差別有レ七、一慢、二過慢、三慢過慢、四我慢、五增上慢、六卑慢、七邪慢、令二心高擧一、總立二慢名一、行轉不同故分二七種一

(一) 於レ劣於レ等、如二其次第一、謂レ己爲レ勝、謂レ己爲レ等、令二心高擧一、總説爲レ慢

(二) 於レ等於レ勝、如二其次第一、謂レ勝謂レ等、總名二過慢一

(三) 於レ勝謂レ勝、名二慢過慢一

(四) 於二五取蘊一、執二我我所一、令二心高擧一、名爲二我慢一

(五) 於二未證得殊勝德中一、謂二已證得一、名二增上慢一

(六) 於二多分勝一、謂二己少劣一、名謂二卑慢一(24)

(七) 於二無德中一、謂二己有德一、名爲二邪慢一

というのであり、またほとんど同様の説が順正理論・顯宗論にも揭げられている。(25)

つぎに瑜伽行派では慢はその最初から心所法として數えられ、根本煩惱心所とされた。その定義は瑜伽師地論・大乘阿毘達磨集論・大乘五蘊論・安慧釋三十頌・成唯識論等に揭げられているが、それを紹介すればつぎの如くである。

（瑜　伽）慢者、謂令二心擧一心所爲レ性、此復四種、謂於二諸見一、於二諸有情一、於二受用欲一、於二諸後有處一起(26)

（集　論）何等爲レ慢、謂依二止薩迦耶見一、心高擧爲レ體、不敬苦生所依爲レ業(27)

（顯　揚）慢者、謂以レ他方レ己、計レ我爲レ勝、我等我劣、令二心恃擧一爲レ體、或是倶生、或分別起、能障二無慢一爲レ業、如レ前乃至增二長慢一爲レ業(28)

（五　蘊）云何爲レ慢、所謂七慢、一慢、二過慢、三慢過慢、四我慢、五增上慢、六卑慢、七邪慢

(一) 云何慢、謂於レ劣計二己勝一、或於レ等計二己等一、心高擧爲レ性

(二) 云何過慢、謂於レ等計二己勝一、或於レ勝計二己等一、心高擧爲レ性

(三) 云何慢過慢、謂於レ勝計二己勝一、心高擧爲レ性

(四) 云何我慢、謂於二五取蘊一隨觀爲レ我或爲二我所一、心高擧爲レ性

(五) 云何增上慢、謂於二未得增上殊勝所證法中一、謂二我已得一、心高擧爲レ性

(六) 云何卑慢、謂於二多分殊勝一計二己少分下劣一、心高擧爲レ性

(七) 云何邪慢、謂實無德計二己有德一、心高擧爲レ性[29]

(三十釋) 慢とは謂く、慢と名づくる一切のものは有身見に依止して起る。次にそは心の高擧を特相とす。謂く〔この慢は五〕蘊中に我・我所の性あることを提起し、「これ我なり」、「これ我所なり」とてそれぞれの差別によりて自己を高擧し、他人よりも優れたりと思ふ。またそは不敬重と苦との生起に依止を與ふるを作用とす。[30]

(成唯識) 云何爲レ慢、恃レ己於レ他高擧爲レ性、能障二不慢一生レ苦爲レ業、謂若有レ慢、於二德有德一、心不二謙下一、由レ此生死輪轉、無窮受二諸苦一故[31]

なお安慧の三十頌釋には、高擧の因の差別によって七慢があることをのべ、七慢の説明をつぎのようにしている。

(一) 家系・知識・財産等が劣れる者よりも「我は家系・知識・財産等が勝れたり」とする心の高擧、又は家系等の等しき者が「我は等し」とする心の高擧はこれ慢なり。

(二) 過慢とは家系・知識・財産等が等しき者よりも「我は捨・戒・使用人等によって勝れたり」、又は家系・學問等の勝れたる者に對して「我は知識・財産等が等し」とする〔心の高擧〕、これ過慢なり。

(三) 家系・知識・財産等が勝れたる者よりも「我は家系・知識・財産が勝れたり」とする心の高擧はこれ慢過慢なり。

(四) 我慢とは我・我所なき五取蘊中に我・我所を執取するが故に心の高擧する、これ我慢なり。

(五) 增上慢とは上級なる殊勝なる證悟を未だ得ざるに、「我は既に得たり」とする心の高擧はこれ增上慢なり。

(六) 卑慢とは家系・學問等が極めて優れたる者よりも、「我は家系・學問等が多少劣れり」とする心の高擧、これ卑慢なり。

(七) 邪慢とは德なき者に「我は德あり」との心の高擧ある、これ邪慢なり。(32)

また瑜伽師地論では七慢という名を立てず、諸隨煩惱名の說明中に七慢の定義說明を行なっている。それによれば

(一) 於二他下劣一謂二己爲一レ勝、或復於レ等謂二己爲一レ等、令二心高擧一、故名爲レ慢

(二) 於レ等謂レ勝、於レ勝爲レ等、令二心高擧一、故名二過慢一

(三) 於レ勝謂レ勝、令二心高擧一、名二慢過慢一

(四) 妄觀二諸行一爲二我我所一、令二心高擧一、故名二我慢一

(五) 於二其殊勝所證法中一、未レ得謂レ得、令二心高擧一、名二增上慢一

(六) 於二多勝中一謂二己少劣一、令二心高擧一、名二下劣慢一(33)

(七) 實無二其德一謂二己有德一、令二心高擧一、故名二邪慢一

とされている。以上によって見るに、有部や瑜伽行派では、慢を心の高擧であるとし、普通にはこれを七慢として說いていることが知られる。そして七慢の說は有部・瑜伽行派でほとんど同一であり、パーリ佛教の七慢の說とはその內容に多少の相違があることが認められるであろう。今、參考のために七慢のパ・梵による原語およびそれらの舊譯語を示すならば、つぎの如くである。

(一) 慢（māna）

(二) 過慢（atimāna）勝慢、大慢

(三) 慢過慢（mānātimāna）慢中慢、慢慢
(四) 我慢（asmimāna）
(五) 増上慢（adhimāna, skt. abhimāna）
(六) 卑慢（omāna, skt. ūnamāna）不如慢、劣慢
(七) 邪慢（micchāmāna, skt. mithyāmāna）

つぎに成實論は煩惱論中の憍慢品において慢を取り扱い、これを獨立の一法としている點は瑜伽行派と同一である。そして慢の説明にあたっても、まず慢の語の定義をなし、しかる後に八種の慢を掲げて一々説明を加えている。八種の慢とは七慢と傲慢とである。今それを紹介するならば

以₂邪心₁自高名ㇾ慢……是慢多種
(一) 若於ㇾ卑自高名ㇾ慢、於ㇾ等計ㇾ等亦名爲ㇾ慢
(二) 於ㇾ等自高爲₂大慢₁
(三) 於ㇾ勝自高、是名₂慢慢₁
(四) 於₂五陰中₁取₂我相₁、名爲₂我慢₁、我慢二種、示相・不示相、示相凡夫我慢……不示相是學人我慢
(五) 若未ㇾ得₂須陀洹等諸果功德₁、自謂ㇾ爲ㇾ得、名₂增上慢₁
(六) 若於₂大勝人₁、謂₂少不如₁、名₂不如慢₁
(七) 若人無ㇾ德自高、名爲₂邪慢₁、又以₂惡法₁自高亦名₂邪慢₁
(八) 若於₂善人及所尊中₁、不ㇾ肯₂禮敬₁、名爲₂傲慢₁(34)

の如くである。その説明の多くは有部等のものと一致しているが、我慢を二種に區分したり、傲慢を説いたりしてい

る等の點は成實論特有のものである。なお成實論には慢の發生因や慢の過患等についても論ぜられている。

慢は有部・瑜伽行派・成實論ではともに根本煩惱とされ、見所斷（分別起）・修所斷（倶生起）、卽ち見惑・修惑の兩者にわたっており、ともに三界に存在するとされるが、欲界の慢は不善であり、上二界の慢は有覆無記である。この慢は前五識と相應することなく、第六意識のみに存するとされ、瑜伽行派では第七識とも常に相應するとされる。成實論では經部一般の說として、慢が他の心心所と相應倶起しないとされることは勿論である。

（1）MNd. p. 79 f.
（2）māno maññanā maññitattaṁ uṇṇati uṇṇamo dhajo sampaggāho ketukamyatā cittassa.
（3）Dhs. p. 197 f.; p. 215.
（4）Vibh. p. 353.
（5）Ibid. p. 355 f.
（6）Ibid. p. 354 f.
（7）集異門足論卷五（大正二六・三八四c）
（8）同上卷一二（大正二六・四二〇a）
（9）法蘊足論卷九（大正二六・四九五c）、發智論卷二（大正二六・九二七c）、大毘婆沙論卷四三（大正二七・二二二c）
（10）集異門足論卷五（大正二六・三八四c）
（11）同上卷一九（大正二六・四四六b）
（12）法蘊足論卷九（大正二六・四九五c）、大毘婆沙論卷四三、卷五〇（大正二七・二二五c、二五八b）
（13）發智論卷二〇（大正二六・一〇二八b以下）、なお大毘婆沙論卷一九九（大正二七・九九五b以下）參照。
（14）舍利弗阿毘曇論卷一八（大正二八・六五〇c）
（15）同上卷一九（大正二八・六五一a）
（16）同上（大正二八・六五四a）

(17) ただし入阿毘達磨論のみは慢は十二不善心中の第一心とも相応するように説いているけれども（Abhav. p. 23）、これは本書の誤記ではないかと思われる。

(18) VM. p. 469; DhsA. p. 256; Abhav. p. 24: Maññatī ti māno. So uṇṇati-lakkhaṇo sampaggāha-raso ketukamyatā-paccupaṭṭhāno diṭṭhivippayuttalobha-padaṭṭhāno, ummādo viya daṭṭhabbo.

(19) MA. I, p. 107.

(20) 雑阿毘曇心論巻四（大正二八・九〇〇b）、なお阿毘曇心論巻二（大正二八・八一五c）、阿毘曇心論経巻二（大正二八・八四四c）参照。

(21) 入阿毘達磨論巻上（大正二八・九八二c）

(22) 倶舎論巻四（大正二九・二一c）

(23) 順正理論巻四七（大正二九・六〇九c）、顕宗論巻二五（大正二九・八九五b）

(24) 倶舎論巻一九（大正二九・一〇一a）

(25) 順正理論巻四七（大正二九・六〇九c以下）、顕宗論巻二五（大正二九・八九五b）

(26) 瑜伽師地論巻五八（大正三〇・六二一c）

(27) 大乗阿毘達磨集論巻一（大正三一・六六四b）Sam.: Mānaḥ katamaḥ, satkāyadṛṣṭi-sanniśrayeṇa cittasyonnatiḥ, agauravaduḥkhotpatti-sanniśrayadāna-karmakaḥ.

(28) 顕揚聖教論巻一（大正三一・四八二a）

(29) 大乗五蘊論（大正三一・八四九a）

(30) Triṁśikā p. 28 f.: Mānaḥ, māno hi nāma sarva eva satkāyadṛṣṭi-samāśrayeṇa pravartate, sa punaś cittasyonnati-lakṣaṇaḥ. Tathā hy ātmâtmīya-bhāvaṁ skandheṣv adhyāropyâham idaṁ mamety ātmānaṁ tena tena viśeṣenonnamayati anyebhyo 'dhikaṁ manyate. Sa câgaurava-duḥkhotpatti-saṁniśrayadāna-karmakaḥ.

(31) 成唯識論巻六（大正三一・三一b）

(32) Triṁśikā p. 29: 1) Hīnāt kula-vijñāna-vittādibhiḥ śreyān asmi kula-vijñāna-vittādibhir iti yā cittasyonnatiḥ sadṛśena vā kulādibhir eva sadṛśo 'smîti yā cittasyonnatiḥ sā mānaḥ. 2) Atimānaḥ. kula-vijñāna-vittādibhiḥ

sadṛśāt tyāga-śīla-pauruṣādibhiḥ śreyān asmi, śreyasā vā kula-vidyādibhiḥ sadṛśo 'smi vijñāna-vittādibhir ity ayam atimānaḥ. 3) Śreyasaḥ kula-vijñāna-vittair aham eva śreyān kula-vijñāna-vittair iti yā cittasyonnatir ayaṁ mānâtimānaḥ. 4) Asmimānaḥ, pañcasûpādānaskandheṣu ātmâtmīya-rahiteṣv ātmâtmīyâbhiniveśād yā cittasyonnatiḥ so 'smimānaḥ. 5) Abhimānaḥ, aprāpta uttare viśeṣâdhigame prāpto mayeti yā cittasyonnatiḥ so 'bhimānaḥ. 6) Ūnamānaḥ, bahūntara-viśiṣṭāt kulavidyādibhir alpāntara-hīno 'smi kula-vidyādibhir iti yā cittasyonnatir ayam ūnamānaḥ, 7) Mithyāmānaḥ, aguṇavato guṇavān asmīti yā cittasyonnatiḥ sa mithyāmānaḥ.

（33）　瑜伽師地論巻八九（大正三〇・八〇二b以下）

（34）　成實論巻一〇（大正三二・三一四b以下）

（21）　瞋（しん）（dosa or paṭigha, skt. dveṣa or pratigha）、瞋恚（しんい）（vyāpāda）舊譯　怒・恚

漢譯で瞋・恚・瞋恚等とされている言葉の原語には dosa（skt. dveṣa）, paṭigha（skt. pratigha）, vyāpāda の三種がある。尼柯耶・阿含等に出ているこれらの語の用例を見るに、三不善根・三垢・三穢・三火・三濁・五著・五箭等における瞋は dosa であり、七隨眠・七繳・七結・十結等における瞋は paṭigha であり、三不善尋・三不善想・三不善界・五蓋中の瞋恚および四繫中の瞋恚身繫の瞋恚などは vyāpāda である。これらの中、パーリ佛敎で心所法とされる瞋は dosa であり、有部や瑜伽行派で心所法として用いられる瞋の原語は pratigha である。何故にこのような相違があるかと云えば、パーリ佛敎では三不善根中の瞋不善根（dosa-akusalamūla）の瞋をもって心所とするのに反して、有部等では根本煩惱である六隨眠中の瞋隨眠（pratighânuśaya）の瞋をもって心所とするからである。

これらの dosa, paṭigha, vyāpāda の三語はいずれもその語原を異にしているから、その原意も各々相違しているはずであるけれども、尼柯耶・阿含中にもその後の文獻にも、この三語の區別はあまりのべられていない。ただパー

りの長部註中に dosa は弱き忿であり、paṭigha は強き忿であると説かれているけれども、(1)これも諸派共通の説ではないであろう。そして尼柯耶・阿含等にはこの三語以外にも瞋恚の意味を表わすものとして忿（kodha）・怒（kopa）・瞋惱（āghāta）等の語も用いられている。パーリ中部に

忿りて憂慼多く、少しく言はれても憤り怒り瞋恚し剛愎となり、怒と瞋と不機嫌とを現はす。(2)

とされているような文中にも瞋恚を意味する多くの言葉が使用されている。

パーリ阿毘達磨においては dosa と vyāpāda とは同一のものとされ、またそれらの定義中には paṭigha の語も掲げられているから、これらの語はみな同義であるとされたことが知られる。即ち法集論では dosa および vyāpāda の定義として、また分別論や大義釋では dosa の定義として、等しくつぎのような文がのべられている。

㈠「我が不利を〔彼は〕行へり」とて瞋惱生ず、㈡「我が不利を〔彼は〕現に行ふ」とて瞋惱生ず、㈢「我が不利を〔彼は〕行ふならん」とて瞋惱生ず、㈣「我が可愛可意なる者の不利を行へり」、㈤「現に行ふ」、㈥「行ふならん」とて瞋惱生ず、㈦「我が不愛不可意なる者の利を行へり」、㈧「現に行ふ」、㈨「行ふならん」とて瞋惱生ず、㈩或はまた理由なくして瞋惱生ず。斯の如き心の瞋惱・瞋恚・違逆・怒・激怒・大激怒・瞋・激瞋・心の大激瞋・恚・意の激瞋・忿・忿怒・忿怒性・瞋・瞋怒・瞋怒性・恚・恚怒・恚怒性・違背・違逆・憤怒・憤慨・心の不快、これを瞋といふ。(3)

この文の前半の數字を挿入しておいた部分はいわゆる十瞋惱事（dasa āghāta-vatthūni）にあたり、また最後の一項を除いたものは九惱事と稱せられるものにあたるから、瞋惱（āghāta）と瞋等とが同義と解されていることを知ることができる。また右の定義中に列擧されている同義語中には忿（kodha）の語も存し、かつ大義釋では忿の定義説明として右の文とほとんど同一のものが掲げられているから、(4)パーリ佛教では忿も瞋と同義であると見なしていること

が知られる。この忿は有部や瑜伽行派では小煩惱地法または隨煩惱として獨一の心所中に數えられている。ところがパーリ佛敎では忿は獨一の心所とされないのである。それはパーリ佛敎の煩惱論が疎略であることにもよるかも知れないが、右のように忿が瞋と同義に解されていたことにもよるであろう。

パーリ佛敎では瞋は十二不善心中の瞋恚相應の二心（九、一〇）とのみ相應するとされ、法集論はこの二心と相應する心所法を dosa および vyāpāda の二語によって揭げているけれども、これは同一內容のものを二語によって表わしたものにすぎない。故にその二語の定義說明も等しく

　瞋・瞋怒・瞋怒性・恚・恚怒・恚怒性・違背・違逆・憤怒・憤慨・心の不快(5)

という定型的なものである。この定義は前に揭げた瞋の定義の後方の一部分にあたっている。

つぎに有部阿毘達磨では瞋は直接に心所法分類中には遂に揭げられず、世友の俱舍釋によって始めて不定心所中におさめられ(6)、これが中國・日本の俱舍宗によって採用されたのである。かく有部阿毘達磨では瞋は心所の列擧や分類中には直接的には說かれなかったけれども、間接には不善根中に意味され、また隨眠論中で根本煩惱の一として取り扱われ、その詳細な考察がなされたのである。有部における瞋の語の阿毘達磨的定義を見るに、集異門足論では三不善根・三火中の瞋（dveṣa）、五蓋中の瞋恚（vyāpāda）の定義として、また法蘊足論では五蓋中の瞋恚、諸煩惱中の瞋（dveṣa）の定義として

　（集異門）（法蘊）於二有情一欲レ爲二損害一、內懷二栽杌一欲レ爲二擾惱一、已瞋・當瞋・現瞋、樂レ爲二過患一、極爲二過患一、意極憤（又は忿）恚、於二諸有情一各相違戾、欲レ爲二過患一、已爲二過患一、當レ爲二過患一、現爲二過患一(7)

とされ、また界身足論・品類足論等では五煩惱中の瞋（pratigha）の定義として

（界身）於ニ有情一欲レ爲ニ逼害一、内懷ニ栽蘖一極瞋恚・遍瞋恚・等瞋恚・瞋・極瞋・恚憤恚・現瞋恚・已瞋恚・當瞋恚(8)

（品類）於ニ有情一心懷ニ憤恚一、根栽對礙、憎怒凶悖、猛烈暴惡、已正當瞋(9)

等とされている。これらの定義は大體同一または類似のものであるから、有部でも dveṣa, vyāpāda, pratigha の三者を同視していたことが知られる。

つぎに舍利弗阿毘曇論では瞋は直接に心所法とされていないけれども、心所法列擧中の煩惱使中の一として瞋恚使が數えられているから、間接には瞋は心所とされていることが知られうる。その定義說明は諸心所論中では簡單に

惱害、是名ニ瞋恚使法一(10)

若憎恚、是名ニ瞋恚使一(11)

等とされているが、三不善根中の恚不善根の說明は

云何恚不善根、忿怒名ニ恚不善根一、云何恚不善根、若少衆生、若多衆生、傷害繫縛、作ニ種々困苦一、若瞋恚・重瞋恚・究竟瞋恚・相應瞋恚・忿怒・橫瞋・憎惡・惱心・瞋恚相憎・無慈・無憐愍・無利益法、名ニ瞋恚不善根一(12)

とされ、さらに恚界の定義は

云何恚界、若少衆生、若多衆生、傷ニ害此衆生一、繫縛令ニ種種苦一、若恚・重恚・究竟恚・相應忿怒・憎惡・惱心・佷戾・不慈・不眠・不利益、是名ニ恚界一(13)

とされ、前の恚不善根の定義とほとんど同樣である。右四定義中、最初の二である瞋恚使の瞋恚は pratigha であり、つぎの恚不善根の原語は dveṣa であり、最後の恚界の原語は vyāpāda であると思われる。そして後二者の定義が大體同一である點からすれば、舍利弗毘曇でも dveṣa と vyāpāda は同視されていたことが知られるし、かつこれらの

定義はパーリや有部の阿毘達磨的定義とも類似している。pratigha が dveṣa や vyāpāda と同視されていたか否かは、右の定義からは全く不明であるが、これもパーリや有部のように、おそらく同様に考えられていたであろう。

つぎに註釋書時代以後における諸部派の瞋に對する定義説明を見るに、まずパーリ佛教では、淸淨道論・法集論註・入阿毘達磨論において、瞋（dosa）は等しく

それによりて［心・心所が］瞋るが故に、又は自ら瞋るが故に、又はそは瞋怒そのものなるが故に瞋なり。そは激怒を特相とす、恰かも撃たれたる毒蛇の如し。［怒りが全身に］漲ることを作用とす、恰かも毒が［全身に］廻るが如し。又は自己の依所（身體等）を焼くを作用とす、恰かも山火事の如し。瞋怒を現狀とす、恰かも機會を得たる敵の如し。瞋害を起す事柄を直接因とす、［そは］毒を混ぜる腐尿の如しと知るべし。(14)

というように定義されている。有部では阿毘曇心論・阿毘曇心論經・雜阿毘曇心論・入阿毘達磨論等では隨眠煩惱論中に、倶舍論・順正理論等では業道論中に瞋の定義がなされている。今それを紹介すればつぎの如くである。

（阿毘曇心）瞋恚名二所作相違忿怒一(15)

（心論經）瞋者、若他侵陵、不レ能二容忍一便生二惡欲一、於二衆生所一、極作二逼迫破壞一、非處生二心惱一、彼是名爲レ瞋(16)

（雜　心）衆生非衆生數忿怒名二瞋恚一(17)

（入阿毘）於二有情等一、樂レ爲二損害一、不饒益相、如二辛苦種一、故名爲レ恚(18)

（倶　舍）於二有情類一、憎恚名レ瞋、謂於二他有情一欲レ爲二傷害事一、如レ是憎恚名二瞋業道一(19)

（正　理）於二有情類一起二憎恚心一、欲レ爲二逼迫一名二瞋業道一(20)

つぎに瑜伽行派では瞋は最初から心所法として數えられ、根本煩惱心所におさめられた。そして瞋に對する定義説明は瑜伽師地論・大乘阿毘達磨集論・顯揚聖敎論・大乘五蘊論・安慧三十頌釋・成唯識論等に掲げられていて、それ

はつぎの如くである。

（瑜　伽）恚者、謂能損害心所爲レ性、此復四種、謂於二損レ己他一、見二他有情所一、及於下所愛不二饒益一所上、於下所不愛作二饒益一所上、所有瞋恚[21]

（集　論）何等爲レ瞋、謂於二有情苦及苦具一心恚爲レ體、不安穩住・惡行所依爲レ業[22]

（顯　揚）瞋者、謂於二有情一欲レ與二損害一爲レ體、或是倶生或分別起、能障二無瞋一爲レ業、如レ前乃至增二長瞋恚一爲レ業[23]

（五　蘊）云何爲レ瞋、謂於二有情一樂レ作二損害一爲レ性[24]

（三十釋）瞋は諸有情に對する瞋惱なり、諸有情に對する心の冷酷なることとなり。そを有する人は諸有情に對する殺・縛等の不利を〔なさんことを〕思ふ。そはまた不安穩住と惡行とに所依を與ふるを作用とす。[25]

（成唯識）云何爲レ瞋、於二苦・苦具一憎恚爲レ性、能障二無瞋一不安穩住・惡行所依爲レ業、謂瞋必令三身心熱惱起二諸惡業一、不善性故[26]

また瑜伽師地論は三種瞋・十種瞋等を說いている。三種瞋とは有情瞋・境界瞋・見瞋の三であり、有情瞋とは有情に對する瞋恚を云い、境界瞋とは非有情の境界に對する瞋恚を云い、見瞋とは過去の宿習による瞋恚を指すのである。また十瞋とは己身・所愛有情・非所愛有情・過去怨親・未來怨親・現在怨親・不可意境・嫉妬・宿習・他見の十原因から生ずる瞋恚である。その中の最初の六原因から生ずる瞋恚は九惱事と云われる。[27]九惱事については前にふれた通りである。

つぎに成實論は瑜伽行派と同じく瞋を根本煩惱の一として瞋恚品中に說いており、そこでは瞋恚をその相・生因・過患・捨斷等の諸方面から考察し、とくに瞋恚に對する定義はなされていない。瞋恚の相については

(一) 波羅提伽（pratigha　瞋）他を打縛殺害せんと願ふ程の重瞋

(二) 毘欣娑（vihiṁsā 害）他を毀罵鞭打せんと欲する程の中瞋
(三) 拘盧陀（krodha 忿）妻子を憎愛することによつて生ずる瞋
(四) 摩叉（mrakṣa 覆）心を染汚する瞋
(五) 憂波那呵（upanāha 恨）瞋心ありて反報せんと欲する報恨
(六) 波羅陀舍（pradāśa 惱）瞋りて一事を執する專執
(七) 伊沙（irṣyā 嫉）瞋りて他の利を嫉妬すること
(八) 三藍拔（saṁrambhin 憤激）瞋りて諍訟を憙ぶ忿諍
(九) 頭和遮（dveṣa 瞋）瞋りて師長の敎戒を拒逆する佷戾
(一〇) 阿羼提（akṣānti 不忍）少しの不適意にも心惱亂する不忍
(一一) 阿娑詰略（asākhilya 不和順）瞋りて頻感し不柔軟の言を發する不悅
(一二) 阿搔羅沽（asauratya 不柔和）瞋りて常に同止者に對する罵詈を憙ぶ不調
(一三) 勝耆（śṛṅgin）瞋りて身に意をもつて同學を觸惱する惱觸
(一四) 登單那他（pāli. tintiṇatā ?）瞋りて彈呵毀呰する難可(28)

等の十四種のものが揭げられているが、その中の(一)と(九)のみが他部派で普通に瞋と云われるものであり、(二)の害、(三)の忿、(四)の覆、(五)の恨、(六)の惱、(七)の嫉はいずれも有部・瑜伽行派では小煩惱地法または隨煩惱心所として獨一の心所法と立てられているものであり、その中の嫉のみはパーリでも心所法として數えられているのである。故に他部派の立場からすれば、これらは瞋以外のものとして說かれており、その中の多くは瞋と關係あるものとはされているけれども、摩叉（覆）などは瞋と關係ないものとされている。また右のもの以外の(八)および(一〇)以下のものは他部派では

心所としては全く説かれず、ただ煩悩雜事として説かれるものである。これによって成實論では瞋をきわめて廣い意味に解していることが知られる。また成實論では瞋の相として九惱または十惱害事をも說いている。

以上をもって諸文獻における瞋の定義説明を一應紹介したから、つぎには瞋と諸識との相應關係およびその三性・界繫等に關する諸部派の説を眺めて見たい。まず瞋と諸識との相應關係は、パーリでは瞋は瞋恚相應の二心とのみ相應するとされるから意識のみと相應して前五識と相應することはない。成實論でも瞋は前五識には存せずとされている。ところが有部や瑜伽行派では意識のみでなく前五識とも相應するとされ、また瞋は不善のみであるから瑜伽行派では無記に屬する第七・第八識には決して相應倶起することがないとされる。

つぎに瞋の三性・界繫を眺めるに、パーリ・有部・瑜伽行派ともに瞋をもって不善となし、欲界繫のみであって上二界には存しないと說いている。ところが成實論では瞋は欲界のみでなく、色界にも存し、かつ瞋は不善のみではなくして善瞋・無記瞋もあると主張するのである。善瞋とは不善法や惡知識を呵瞋することであり、無記瞋とは非衆生の物を瞋ることであるとされる。[29] 實際的には善や無記に屬する瞋もあるけれども、このような瞋は他部派では瞋とは呼ばれない。この點において、成實論は瞋をきわめて廣義に解していることが知られる。

（1） DA. I, p. 116.

（2） M. III, p. 204: Kodhano hoti upāyāsabahulo appam pi vutto samāno abhisajjati kuppati byāpajjati paṭitthīyati, kopañ ca dosañ ca appaccayañ ca pātu-karoti.

（3） Dhs. p. 190; p. 201 f.; p. 204; p. 215; Vibh. p. 362; MNd. p. 413. この定義の後半の同義語の列擧の部分のみの原文を揭出すればつぎの如くである。Cittassa āghāto paṭighāto paṭighaṁ paṭirodho kopo pakopo sampakopo doso padoso sampadoso cittassa vyāpatti manopadoso kodho kujjhanā kujjhitattam doso dussanā dussitattaṁ vyāpatti

vyāpajjanā vyāpajjitattaṁ virodho paṭivirodho caṇḍikkaṁ asuropo anattamanatā cittassa.

（4）MNd. p. 215.

（5）Dhs. p. 84.

（6）Kośa-vyākhyā p. 132.

（7）集異門足論巻三、巻五、巻一二（大正二六・三七六b、三八五a、四一六b）、法蘊足論巻六、巻九（大正二六・四八三a、四九四c）

（8）界身足論巻上（大正二六・六一五a以下）

（9）品類足論巻三（大正二六・七〇〇b）

（10）舎利弗阿毘曇論巻二一（大正二八・六六三a）

（11）同上巻二三（大正二八・六七三c）

（12）同上巻六（大正二八・五七〇b）

（13）同上巻七（大正二八・五七九a）

（14）VM. p. 470; DhsA. p. 257; Abhav. p. 25; Dussanti tena, sayaṁ vā dussati, dussana-mattaṁ eva vā tan ti doso. So caṇḍikka-lakkhaṇo pahaṭâsīviso viya, visappana-raso visanipāto viya, attano nissayadahana-raso vā dāvaggi viya, dussana-paccupaṭṭhāno laddhokāso viya sapatto, āghātavatthu-padaṭṭhāno visasaṁsaṭṭha-pūtimuttaṁ viya daṭṭhabbo.

（15）阿毘曇心論巻二（大正二八・八一五c）

（16）阿毘曇心論経巻二（大正二八・八四四c）

（17）雑阿毘心論巻四（大正二八・九〇〇b）

（18）入阿毘達磨論巻上（大正二八・九八二c）

（19）倶舎論巻一六（大正二九・八八b）

（20）順正理論巻四二（大正二九・五八〇b）、顕宗論巻二二（大正二九・八八一b）

（21）瑜伽師地論巻五八（大正三〇・六二一c）

(22) 大乗阿毘達磨集論卷一（大正三一・六六四b）Sam.: Pratighaḥ katamaḥ, satveṣu duḥkhe duḥkhasthānīyeṣu ca dharmeṣv āghātaḥ, asparśavihāra-duścaritasanniśrayadāna-karmakaḥ.

(23) 顯揚聖敎論卷一（大正三一・四八二a）文中の與は大正藏經では興とあるが、おそらく誤りであろう。

(24) 大乗五蘊論（大正三一・八四九a）

(25) Triṁśikā p. 28: Pratighaḥ satveṣv āghātaḥ satveṣu rūkṣa-cittatā, yen' āviṣṭaḥ satvānāṁ vadha-bandhanādikaṁ anarthaṁ cintayati. Sa punar asparśavihāra-duścarita-saṁniśrayadāna-karmakaḥ.

(26) 成唯識論卷六（大正三一・三一b）

(27) 瑜伽師地論卷五五（大正三〇・六〇三b）

(28) 成實論卷九（大正三二・三一一b以下）、なお右の十四名中、第二の違欣娑、第十一の阿娑詰略は現在の成實論では違欣娑・阿婆詰略とされているが、これは明らかに後世の誤寫によるのである。

(29) 同上卷一一（大正三二・三二三a以下）

(22) 嫉（issā, skt. īrṣyā）舊譯　嫉妬

嫉は尼柯耶・阿含時代から煩惱法として用いられ、普通には嫉と慳とを並べて使用されている。また六諍根・十結等の中に嫉が説かれている。諸部派の初期阿毘達磨ではこの嫉は心所法の列擧中に數えられないことが多い。

パーリ阿毘達磨では煩惱論中には嫉が説かれているけれども、八十九心と相應する心所法中には嫉はのべられず、註釋時代になって「聖典に省略された」十二心所の一として始めて心所中に加えられた。嫉の語に對するパーリの阿毘達磨的定義は法集論・分別論・人施設論等に掲げられており、それはいずれも

他人の〔受くる〕利養・恭敬・尊重・尊敬・奉事・禮拜に對する嫉・嫉妬・嫉妬性・羨視・羨嫉・羨嫉性(1)

という定型的のものである。因みに大義釋ではこれと同様の文が嫉視（niṭṭhuriya）の定義として用いられている。(2)

つぎに舍利弗阿毘曇論でも嫉は直接に心所法列擧中には揭げられていないが、煩惱使の心所中のものとして嫉妬使が説かれている。それによれば嫉妬は

若他得㆓利養・恭敬・尊重・讚歎・禮拜㆒、憎嫉・瞋恚・忿怒・心嫉、是名㆓嫉妬使㆒(3)

と定義されている。

つぎに有部では法蘊足論等の心相應法の定義中には嫉は揭げられていないが、パーリ等のように煩惱論中で論ぜられており、界身足論以後は嫉は小煩惱地法の一として獨一の心所法とされた。その阿毘達磨的定義は法蘊足論・界身足論・品類足論等に揭げられている。卽ち

(法蘊) 有㆓一類㆒、見㆔他獲㆓得恭敬・供養・尊重・讚歎、可愛五塵、衣服・飲食・臥具・醫藥及餘資具㆒、作㆓是思惟㆒、彼已獲㆓恭敬等事㆒、而我不㆑得、由㆑此發㆓生諸戚・極戚・苦・極苦・妬・極妬・嫉・極嫉㆒、總名爲㆑嫉(4)
(界身) 嫉云何、謂心不㆑忍㆓他之榮利㆒(5)
(品類) 嫉云何、謂心妬忌(6)

等とあり、法蘊足論の定義はパーリや舍利弗毘曇のそれときわめて類似したものである。

以上が諸部派の阿毘達磨的定義であるが、註釋時代以後の定義も大體同樣であった。卽ち有部の雜阿毘曇心論・入阿毘達磨論・俱舍論・順正理論等における嫉の定義を見るに、それは

(雜　心) 於㆓他利養・恭敬・名譽・功德㆒不㆑忍心忌、名爲㆑嫉(7)
(入阿毘) 嫉結者、謂於㆓他勝事㆒令㆓心不㆑忍、謂於㆓他得㆓恭敬・供養・財位・多聞及餘勝法㆒、心生㆓妬忌㆒、是不忍義(8)
(俱　舍) 嫉謂於㆓他諸興盛事㆒、令㆓心不㆑喜(9)

（正　理）令二心不一レ喜説名爲レ嫉、此異レ於レ瞋有二別法體一、故有レ釋二嫉不一レ耐二他榮一、謂此於二他興盛事一、専求二方便一破壞爲レ先、
令二心焦熱一、故名二不喜一(10)

等とされている。經部系の成實論では、前項の瞋の説明においてのべたように、嫉は瞋の相として瞋の中におさめられて別立されていない。順正理論が嫉をもって瞋以外の獨立の別體としているのは、おそらく經部系の説に對したものであろう。有部では嫉は瞋の等流であると説くのである。(11)

つぎに瑜伽行派では嫉は隨煩惱中の小隨煩惱心所とされ、有部のように一心所として立てられるけれども、その實は經部のようにこれを瞋の一分となし、實質的には瞋以外のものではないとするのである。その定義説明は瑜伽師地論・大乘阿毘達磨集論・顯揚聖教論・大乘五蘊論・安慧釋三十頌・成唯識論等に掲げられているが、それはつぎの如くである。

（瑜　伽）心懷二染汚一不レ忍二他榮一、故名爲レ嫉(12)

（集　論）何等爲レ嫉、謂耽二著利養一不レ耐二他榮一、瞋之一分、心妬爲レ體、令二心憂慼不安穩住一爲レ業(13)

（顯　揚）嫉者、謂於二他所有功德・名譽・恭敬・利養一、心妬不レ悦爲レ體、能障二慈仁一爲レ業、乃至增二長嫉一爲レ業(14)

（五　蘊）云何爲レ嫉、謂於二他盛事一、心妬爲レ性(15)

（三十釋）嫉は他の盛榮に對する心の妬忌なり、〔卽ち〕利得・恭敬に縛著せる者が他人の獲得せる利養・恭敬・家柄・戒・聞等の勝功德に對して耐へざる心の妬忌が嫉にして瞋の一分なり……憂と不安穩住とを作用とすと言はる。(16)

（成唯識）云何爲レ嫉、徇二自名利一不レ耐二他榮一妬忌爲レ性、能障二不嫉一憂慼爲レ業、謂嫉妬者見二聞他榮一、深懷二憂慼一不安穩故、
此亦瞋恚一分爲レ體、離レ瞋無二別嫉相用一故(17)

これによると嫉をもって瞋の一分とする點は異なっているが、その他の點では有部説と同様である。

つぎにパーリ註釋時代以後における嫉の定義説明を見るに、清淨道論・法集論註・入阿毘達磨論等には等しく

嫉は嫉妬なり。そは他の盛榮を羨むを特相とす。そ〔の他の盛榮〕を喜ばざるを作用とす。そ〔の他の盛榮〕より面を背くるを現狀とす。他の盛榮を直接因とす。〔嫉は〕結なりと知るべし。(18)

とされている。ところが、中部註における嫉の定義はこれより幾分異なって

嫉は他の盛榮を憤るを特相とす。又はそれを堪へざるを特相とす。それを喜ばざるを作用とす。それより面を背くるを現狀とす。(19)

と定義されている。

以上をもって嫉に對する諸文獻の定義を一應紹介したが、つぎには嫉と諸識および諸受との相應關係を見るに、パーリ佛教の中、清淨道論・法集論註・攝阿毘達磨義論においては、嫉は十二不善心中の瞋相應の二心とのみ相應し、それも常に必ず相應するのではなくして、時に相應する不定心所であるとされているのに反して、入阿毘達磨論では瞋恚相應の二心とのみでなく、第一貪欲心とも相應する不定心所であるかのように説かれているが、これはおそらく入阿毘達磨論の誤記であると思われる。つぎに有部や瑜伽行派では、嫉は欲界不善心中の嫉相應心にのみ存するとされるから、パーリと同じく欲界繫のみであり、不善の意識相應のみであるということになる。また有部等では嫉は憂相應とされるが、この點もパーリが嫉は憂相應の瞋恚心と相應すると説くのと同一である。成實論では嫉は前項にのべたように瞋の一相であるとされ、伊沙の音譯語によって名づけられ、その定義は

有瞋、見二他得利一心生二嫉妬一、名爲二伊沙一(20)

とされている。そして成實論では嫉は意識にのみ存するとされるが、欲界繫のみではなくして色界にも嫉があるとさ

れている。[21] この點はパーリ佛教や有部等と異なっている。

（1） Dhs. p. 198 f.; Vibh. p. 357; Pp. p. 19: Paralobha-sakkāra-garukāra-māna-vandana-pūjanāsu issā issāyanā issāyitattaṁ usuyyā usuyyanā usuyyitattaṁ.
（2） MNd. p. 440.
（3） 舍利弗阿毘曇論巻一三（大正二八・六七三c）
（4） 法蘊足論巻九（大正二六・四九五b）
（5） 界身足論巻上（大正二六・六一五a）
（6） 品類足論巻三（大正二六・七〇〇b）
（7） 雜阿毘曇心論巻二（大正二八・八八一c）
（8） 入阿毘達磨論巻上（大正二八・九八三b）
（9） 倶舍論巻二一（大正二九・一〇九b）
（10） 順正理論巻五四（大正二九・六四三b）、なお顯宗論巻二七（大正二九・九〇六a）參照。
（11） 倶舍論巻二一（大正二九・一〇九c）、順正理論巻五四（大正二九・六四三b）
（12） 瑜伽師地論巻八九（大正三〇・八〇二b）
（13） 大乘阿毘達磨集論巻一（大正三一・六六五a）Sam.: Īrṣyā katamā, lābha-satkārâdhyavasitasya parasaṁpattiviśeṣe dveṣâṁśiko 'marṣakṛtaś cetaso vyāroṣaḥ daurmanasyâsparśavihāra-karmikā.
（14） 顯揚聖教論巻一（大正三一・四八二b）
（15） 大乘五蘊論（大正三一・八四九b）
（16） Triṁśikā p. 30: Īrṣyā parasṁpattau cetaso vyāroṣo lābha-satkārâdhyavasitasya lābha-satkāra-kula-śīla-śrutādīn guṇaviśeṣān parasyôpalabhya dveṣâṁśiko 'marṣakṛtaś cetaso vyāroṣa īrṣyā……daurmanasyâsparśavihāra-karmikocyate.
（17） 成唯識論巻六（大正三一・三三b）

（18） VM. p. 470; DhsA. p. 257; Abhav. p. 24: Issatī ti issā. Sa para-sampattīnaṁ ussuyana-lakkhaṇā, tatth'eva anabhirati-rasā, tato vimukhabhāva-paccupaṭṭhānā, para-sampatti-padaṭṭhānā ti daṭṭhabbā.
（19） MA. I, p. 106.
（20） 成實論巻九（大正三二・三一一c）
（21） 同上巻一一（大正三二・三三三a）

（23） 慳（macchariya, skt. mātsarya）舊譯　慳惜

慳は尼柯耶・阿含において住處慳（āvāsa-macchariya）・家慳（kula-m.）・利養慳（lābha-m.）・稱讃慳（vaṇṇa-m.）・法慳（dhamma-m.）の五慳として、十結中の慳結として、また前項の嫉とならべて説かれている。しかし尼柯耶・阿含には慳に對する定義説明はなされていない。

ところが阿毘達磨時代になると、各部派でこれに對する阿毘達磨的定義がなされるようになった。しかしそれは多くは不善煩惱論中で説かれ、心所法としてはいまだ明確にされない場合が多かった。パーリ阿毘達磨についてこれを云えば、慳は法集論・分別論・人施設論等にその定義が揭げられ、また大義釋にも同一の定義があるが、法集論の八十九心と相應する心所中には慳は數えられず、後の註釋時代になってから、「聖典に省略された」十二心所中の一とされたのである。慳に對するパーリの阿毘達磨的定義は

五慳あり、住處慳・家慳・利養慳・稱讃慳・法慳なり。あらゆる斯の如きの慳・慳恪・慳恪性・雜欲・恪・緊縮・心の堅執はこれを慳といふ。(1)

とされている。この中、住處慳とは自己の住處を他に貸與することを惜むことであり、家慳とは比丘が自分を外護してくれる檀家を他の比丘の外護の檀家となすことを欲しないことであり、利養慳・稱讃慳は自己の得ている利養・稱

讃を他に頒與するを惜み、または他が利養・稱讃において自己よりまさることを欲しないことであり、法慳とは佛の教法を恪んで他に教授しないことである。つぎに舍利弗阿毘曇論でも慳は直接に心所法列擧中には數えられなかったが、煩惱使の心所中の一として慳惜使が説かれ、それに對してつぎのような定義説明がなされた。即ち

若財物恪惜不レ捨心貪、是名二慳惜使一[2]

とされている。

つぎに有部においては、集異門足論では住處慳等の五慳に對して一々の説明をなし、法蘊足論では煩惱論中で慳を説いて財慳・法慳の二種となし、その一々に定義説明を加えている。今これらの場合における慳一般の定型的の部分を見るに、それは

(集異門)顧戀繫レ心、於二他有情一障礙遮止、不施・不惠・不隨施惠・不棄・不捨・不遍棄捨[3]

(法　蘊)障碍遮止令二他不一レ得……不施・不遍施・不隨遍施・不捨・不遍捨・不隨遍捨・心恪惜性[4]

とされている。そしていまだそれらの論書では慳は心所として説かれていない。ところが界身足論以後は慳は小煩惱地法として掲げられており、その定義は界身足論・品類足論につぎのようにきわめて簡單にのべられている。

(界身)慳云何、謂於二財法一心著不捨[5]

(品類)慳云何、謂心鄙恪[6]

以上が諸部派の慳に對する阿毘達磨的定義であるが、つぎに諸部派の註釋時代以後における慳の定義を見るに、まずパーリ佛教について云えば、パーリでは淸淨道論・法集論註等につぎのような定義がなされている。

慳は慳恪なり。そは已に得たる、又は當に得らるべき諸盛榮を隱密にするを特相とす。彼等〔盛榮〕を他の人々と共有すること

と能はざるを作用とす。収縮（吝嗇）を現状とす、又は緊縮を現状とす。自己の盛榮を直接因とす。〔慳は〕心の醜なることなりと知るべし。(7)

入阿毘達磨論にもこれと大體同一の定義がなされている。(8) ところが中部註における慳の定義はその内容は同一であるけれども、その文句は多少異なっている。(9) 要するに慳とは物質的財寶でも精神的財寶でも、自己が所有しているものを他に頒與することを好まずして惜むことである。

つぎに有部の註釋時代以後の諸論書では、雜阿毘曇心論・入阿毘達磨論・倶舍論・順正理論等に慳の定義が掲げられている。即ち

（雜　心）於二財法一惜著、名爲レ慳(10)

（入阿毘）慳結者、謂於二己法財一令二心悋惜一、謂三我所有勿レ至二於他一(11)

（倶　舍）慳謂財法巧施相違令二心悋著一(12)

（正　理）令二心悋著一説名爲レ慳、謂レ勿レ令三斯捨二離於我一、令二心堅執一故名爲レ慳、耽二著法財一以爲二上首一、不レ欲レ離レ己、故名二悋著一(13)

の如きがそれである。成實論では慳は心所法としての獨一法の列擧中には揭げられておらず、ただ貪の一相であるとして貪の説明中に

若己物不レ欲レ捨、是名レ慳(14)

と定義されている。そして同論の後方における雜煩惱品の中では、五慳として説かれており、その説明は

五慳者、住處慳・家慳・施慳・稱讚慳・法慳

住處慳者、獨我住レ此不レ用二餘人一、家慳者、獨我入二出此家一不レ用二餘人一、設有二餘人一我於レ中勝、施慳者、我於二此中一獨得二布施一勿レ與二餘人一、設有二餘人一勿レ令レ過レ我、稱讃慳者、獨稱二讃我一勿レ讃二餘人一、設讃二餘人一亦勿レ令レ勝レ我、法慳者、獨我知二十二部經義一又知二深義一祕而不レ說(15)

とされている。そしてこの說明の後にさらに五慳にはいかなる惡報があるか等が詳說されている。

つぎに瑜伽行派では慳は隨煩惱中の小煩惱心所として心所法中に數えられるけれども、その實は貪の一分としての假法であるとされており、この點は成實論が慳を貪の一相であるとしているのに類似し、有部が慳は貪の等流ではあるが貪とは別な獨一の實法である(16)とする點と相違している。瑜伽行派で慳を貪の一分としての假有であるとすることはすでに瑜伽師地論にも說かれている(17)けれども、つぎに掲げる諸書における慳の定義中にものべられている。慳の定義說明は瑜伽師地論・大乘阿毘達磨集論・顯揚聖敎論・大乘五蘊論・安慧三十頌釋・成唯識論等に掲げられており、それはつぎの如くである。

（瑜　伽）於二資生具一深懷二鄙悋一、故名爲レ慳(18)

（集　論）何等爲レ慳、謂耽二著利養一於二資生具一、貪之一分、心悋爲レ體、不捨所依爲レ業(19)

（顯　揚）慳者、謂積聚悋著爲レ體、能障二無貪一爲レ業、乃至增二長慳一爲レ業(20)

（五　蘊）云何爲レ慳、謂施相違心悋爲レ性(21)

（三十釋）慳は施の反對にして心の悋なるなり……利養・恭敬に縛著せる者が生活の諸資具に對して心悋にして施捨を欲せざることが慳にして、貪の一分なり。而してこれは〔物の〕不損減に所依を與ふるを作用とす。(22)

（成唯識）云何爲レ慳、耽二著財法一不レ能二惠捨一祕悋爲レ性、能障二不慳一鄙畜爲レ業、謂慳悋者、心多鄙澁畜二積財法一不レ能レ捨故、此卽貪愛一分爲レ體、離レ貪無二別慳相用一故(23)

以上で慳に對する諸文獻の定義說明を一應紹介したが、つぎには慳と諸識との相應關係、界繫・三性關係等に關する諸部派の說を眺めて見たい。まず慳と諸識との關係を見るに、慳はパーリ佛敎では淸淨道論・法集論註・攝阿毘達磨義論等によれば、十二不善心中の瞋相應の二心とのみ相應し、それも常に必ず相應するのではなくして時に相應する不定心所であるとされており、入阿毘達磨論によれば慳は右の二瞋恚心および貪相應の第一不善心とも相應する不定心所であるとされている。貪相應心と相應するとされている點は入阿毘達磨論における誤寫であることは後の第五章においてのべる通りである。とにかく、パーリでは慳は諸六識中の第六意識の不善心とのみ相應するとされている。有部や瑜伽行派においても慳は諸六識中の第六意識の不善心とのみ相應するとされている。慳の三性・界地については、パーリ佛敎では前述のように慳は不善に屬し、かつ不善心は欲界繫のみであるから欲界のみに存するとされ、また有部や瑜伽行派も同様である。

（1）Dhs. p. 199; Vibh. p. 357; Pp. p. 19; MNd. p. 37: Pañca macchariyāni; āvāsa-macchariyaṁ kula-macchariyaṁ lābha-macchariyaṁ vaṇṇa-macchariyaṁ dhamma-macchariyaṁ, yaṁ evarūpaṁ macchariyaṁ maccharāyanā maccharāyitattaṁ veviccharh kadariyaṁ kaṭukañcukatā aggahitattam cittassa, idaṁ vuccati macchariyaṁ.

（2）舍利弗阿毘曇論卷二三（大正二八・六七三c）

（3）集異門足論卷一一（大正二六・四一五b）

（4）法蘊足論卷九（大正二六・四九五b以下）

（5）界身足論卷上（大正二六・六一五a）

（6）品類足論卷三（大正二六・七〇〇b）

（7）VM. p. 470; DhsA. p. 257 f.: Macchera-bhāvo macchariyaṁ. Taṁ laddhānaṁ vā labhitabbānaṁ vā attano sampattīnaṁ nigūhana-lakkhaṇaṁ, tāsaṁ yeva parehi sādhāraṇabhāva-akkhamana-rasaṁ, saṅkocana-paccupaṭ-

ṭhānaṁ kaṭukañcukatā-paccupaṭṭhānaṁ vā, attasampatti-padaṭṭhānaṁ, cetaso virūpabhāvo ti daṭṭhabbaṁ.

（8） Abhav. p. 24.

（9） MA. I, p. 106.

（10） 雜阿毘曇心論卷二（大正二八・八八一c）

（11） 入阿毘達磨論卷二（大正二八・九八三b）

（12） 俱舍論卷二一（大正二九・一〇九b）

（13） 順正理論卷五四（大正二九・六四三b）、なお顯宗論卷二七（大正二九・九〇六a）參照。

（14） 成實論卷九（大正三二・三〇九c）

（15） 同上卷一〇（大正三二・三二一a）

（16） 俱舍論卷二一（大正二九・一〇九c）、順正理論卷五四（大正二九・六四三b）

（17） 瑜伽師地論卷五五（大正三〇・六〇四b）

（18） 同上卷八九（大正三〇・八〇二b）

（19） 大乘阿毘達磨集論卷一（大正三一・六六五a）Sam.: Mātsaryaṁ katamat, lābha-satkārâdhyavasitasya pariṣkāreṣu rāgâṁśikaś cetasa āgrahaḥ, asaṁlekhasanniśrayadāna-karmakam.

（20） 顯揚聖敎論卷一（大正三一・四八二b）

（21） 大乘五蘊論（大正三一・八四九b）

（22） Triṁśikā p. 30: Mātsaryaṁ dāna-virogho cetaso āgrahaḥ……lābhasatkārâdhyavasitasya jīvitopakaraṇeṣu rāgâṁśikaś cetasa āgraho 'parityāgecchā mātsaryaṁ. Idaṁ c' asaṁlekha-saṁniśrayadāna-karmakaṁ.

（23） 成唯識論卷六（大正三一・三三c）

（24） 惡作（あくさ） (kukkucca, skt. kaukṛtya) 舊譯 悔

惡作の語は日本の俱舍學ではこれを「あくさ」と讀み、唯識學では「おさ」と發音する。惡作は「惡き誤った行爲を作した」と後悔することであって、尼柯耶・阿含においても五蓋中に掉擧惡作蓋として惡作が說かれている。惡作

は前述のように後悔のことであるから、後悔心は必ずしも不善のみではなく、不善をなして後にそれを後悔する善としての惡作もあるべきであるが、パーリ佛敎や成實論では惡作が不善煩惱のみに屬するとされている。それはおそらく不善煩惱として五蓋中に說かれている惡作をもって惡作となしているためであろう。ところが有部や瑜伽行派では、パーリや成實論のように、惡作を不善にかぎるとはせず、善・不善にわたり、または善・不善・無記の三性に通ずるとしている。例えば大毘婆沙論に

　惡作總有㆓四句㆒、一有㆘惡作是善於㆓不善處㆒起㆖、二有㆘惡作是不善於㆓善處㆒起㆖、三有㆘惡作是善於㆓善處㆒起㆖、四有㆘惡作是不善於㆓不善處㆒起㆖(1)

とされているのは、惡作が善・不善の二にわたることを示したものであり、また雜阿毘曇心論には

　當㆑知悔三種、善・不善及不隱沒無記（無覆無記）、非㆑餘自力故、毘婆沙者不㆑欲㆑令㆔悔有㆓無記㆒、以㆓悔捷利㆒故(2)

とあって、悔卽ち惡作に善・不善・無覆無記の三種があるとし、大毘婆沙論が無記の惡作を認めなかったことをのべている。故に無記の惡作を認めるか否かについては有部內でも異說があったらしく、迦濕彌羅有部の正說としてはこれを認めず、西方の犍駄羅有部師のみが認めたことが知られる。世親は婆沙說をうけて倶舍論において

　何等惡作說名爲㆑善、謂於㆓善惡不作作中㆒心追悔性、與㆑此相違名爲㆓不善㆒、此二各依㆓二處㆒而起(3)

と說き、無記の惡作があることをのべていないし、衆賢も順正理論等に無記の惡作はないとのべている(4)。ところが瑜伽行派では、有部の西方師のように、惡作は善・不善・無記の三性にわたると說くのである。例えば瑜伽師地論に

　睡眠・惡作與㆓一切善・不善・無記㆒相應(5)

とされているのはそれである。

パーリ佛教でも後世に心所として説かれる惡作は前述のように不善のみのものとされたけれども、義釋等に説かれている惡作は誤った行爲を後悔する意味のものであるから善に屬すると見らるべきである。多少煩瑣であるけれども、今試みにこれに關する義釋の文を引用するならば、

作と不作との二原因によりて惡作・心の後悔・意悔恨生起す。作と不作との故に惡作・心の後悔・意悔恨生起すとは云何。「我は身惡行を作せり、我は身善行を作さざりき」とて惡作・心の後悔・意悔恨生起す。「我は語惡行を作せり、我は語善行を作さざりき」とて……「我は意惡行を作せり、我は意善行を作さゞりき」とて……「我は殺生を作せり、我は離殺生を作さざりき」とて……「我は偸盗を作せり、我は離偸盗を作さざりき」とて……「我は邪欲行を作せり、我は離邪欲行を作さざりき」とて……「我は妄語を作せり、我は離妄語を作さざりき」、「我は兩舌を作せり、我は離兩舌を作さざりき」、「我は惡口を作せり、我は離惡口を作さざりき」、「我は綺語を作せり、我は離綺語を作さざりき」、「我は貪欲を作せり、我は不貪欲を作さざりき」、「我は瞋恚を作せり、我は不瞋恚を作さざりき」、「我は邪見を作せり、我は正見を作さざりき」とて惡作・心の後悔・意悔恨生起す。或はまた「我は戒の圓滿者ならず」とて……「我は諸根を守護し居らず」、「我は食の量を知らず」、「我は警寤を勵み居らず」、「我は念・正知を具備し居らず」、「我は四念處を修習し居らず」、「我は四正勤を修習し居らず」、「我は四神足を修習し居らず」、「我は五根を修習し居らず」、「我は五力を修習し居らず」、「我は七覺支を修習し居らず」、「我は八支聖道を修習し居らず」、「我は苦を遍知し居らず」、「我は集を捨斷し居らず」、「我は道を修習し居らず」、「我は滅を作證し居らず」とて惡作・心の後悔・意悔恨生起[6]す。

とあり、この場合の惡作は明らかに善心による後悔である。

惡作の定義説明は尼柯耶・阿含にはいまだなされておらず、阿毘達磨において始めて定義された。まずパーリ阿毘達磨では、法集論・分別論において同一の定型句をもってその定義がなされ、義釋においても右の引用文の直前に同

様の阿毘達磨的定義が掲げられている。それらによれば、惡作は

　許されざるものを許されたりと想ひ、許されたるものを許されずと想ひ、無罪を有罪と想ひ、有罪を無罪と想ひたること、斯の如き惡作・追悔・追悔性・心の後悔・意悔恨・これを惡作といふ。(7)

とされている。阿毘達磨においてこのような定義がなされているけれども、法集論の八十九心と相應する心所中には惡作は掲げられていないから、パーリ阿毘達磨では惡作はまだ心所法としては明示されず、後の註釋時代になって「聖典に省略された」十二心所の一として始めて説かれているのである。ところが舍利弗阿毘曇論ではすでにその心所法列擧中に惡作が悔の舊譯語によって掲げられている。その定義は

　若可作不可作處、若作不作已、若於レ彼心燋熱・重燋熱・究竟燋熱、是名レ悔(8)

とされている。この場合の惡作はそれが善であるか不善であるかは明示されていないが、相應品の説によれば、悔は善・不善・無記のいずれとも相應するようであるから、雜心論や瑜伽行派等の説と同一である。

　つぎに有部では惡作は心所法の分類列擧中にはほとんど數えられず、世親の俱舍論に至って始めて不定心所法中に加えられた。かく心所法の分類中にはないけれども、惡作は以前から心所として認められていたことは勿論である。有部諸論書における惡作の阿毘達磨的定義は集異門足論・法蘊足論・發智論等に掲げられている。まず集異門・法蘊の二論では惡作は五蓋の説明の場所で説かれており、その定義はつぎの如くである。

（集異門）染汚心中所有令二心變悔一惡作・惡作性、是名二惡作一(9)

（法　蘊）染汚心品所有心變・心懊・心悔・我惡作・惡作性、總名二惡作一(10)

また發智論の定義は雜染煩惱論中にのべられていて、それは

（發　智）諸心燋灼・懊變・惡作・心追悔性、是謂二惡作一[11]

とあり、これらは大體パーリや舎利弗毘曇の定義と同類のものである。そして有部論書における右の諸定義は染汚としての惡作のみを説いたものであるが、發智論ですでに無染汚の惡作をも認めている。[12]

以上が諸部派の惡作に對する阿毘達磨的定義であるが、つぎに註釋時代以後の定義説明を眺めて見たい。まずパーリ佛教では清淨道論・法集論註に等しく

厭惡せらるべき所作が惡き所作なり。その狀態が惡作なり。それは後に悔ひ苦しむを特相とす。作・不作を後に悔い悲しむを作用とす。後悔を現狀とす。作・不作を直接因とす。〔惡作は〕奴隷の狀態の如しと知るべし。[13]

とされており、入阿毘達磨論の定義もほとんどこれに等しい。[14]

つぎに有部の註釋時代以後のものには雜阿毘曇心論・入阿毘達磨論・倶舎論・順正理論等に惡作の定義がつぎの如くのべられている。

（雜　心）心追變名爲レ悔[15]

（入阿毘）惡所作體名爲二惡作一、有下別心所緣二惡作一生上、立二惡作名一、是追悔義、此於二果體一假立二因名一[16]

（倶　舍）惡作者何、惡所作體名爲二惡作一、應レ知此中緣二惡作法一説名二惡作一、謂緣二惡作一心追悔性、如下緣レ空解脱門説名爲レ空、緣二不淨一無貪説爲中不淨上、……惡作卽是追悔所依、故約二所依一説爲二惡作一、又於二果體一假立二因名一[17]

（正　理）言二惡作一者、悔以二惡作一爲二所緣一故、立二惡作名一[18]

これらの説によると、惡作とは後悔のことであるが、後悔は自己の希求と異なって惡く作した場合に生ずるものであるから、實際は後悔は惡作の結果であり、惡作は後悔の因にすぎないけれども、因によって果の名を立てて惡作と稱

するとされている。この説明は有部のみにかぎったものではなく、佛教一般において惡作はかく解せらるべきである。

つぎに瑜伽行派では、その最初から惡作を心所法列擧中に數え、瑜伽師地論や梵文唯識三十頌等では隨煩惱とされたが、世親の顯揚聖敎論・大乘五蘊論以後は多く不定心所におさめられた。その定義説明は大乘阿毘達磨集論・顯揚聖敎論・大乘五蘊論・安慧三十頌釋・成唯識論等に掲げられており、それはつぎの如くである。

（集　論）何等惡作、謂依二樂作・不樂作、應作・不應作一、是思擬分、心追悔爲レ體、或善或不善或無記、或時或非時、或應爾或不應爾、能障二心住一爲レ業(19)

（顯　揚）惡作者、謂於二已作未作善不善事一、若染不染悵快追變爲レ體、能障二奢摩他一爲レ業、乃至增二長惡作一爲レ業(20)

（五　蘊）云何惡作、謂心變悔爲レ性(21)

（三十釋）惡作は心の後悔なり……而してこは心住を障ふるを作用とす。(22)

（成唯識）悔謂二惡作一、惡所作業、追悔爲レ性、障レ止爲レ業、此卽於レ果假立二因名一、先惡所作業、後方追悔故、悔二先不作一亦惡作攝、如二追悔言一、我先不レ作二如レ是事業一、是我惡作(23)

以上の定義は大體有部のものと同一であるけれども、惡作の作業として心住を障ゆとか、奢摩他（止）を障ゆとかされている點は瑜伽行派にのみ存する定義である。そして瑜伽師地論・轉識論・梵文唯識三十頌においては惡作は隨煩惱の中におさめられているけれども、(24)前述のように、また右に引用した大乘阿毘達磨集論の定義中にもあるように、惡作は善・不善・無記の三性に通じているから、必ずしも隨煩惱のみではないのである。惡作の三性に關連して、惡作の體についても瑜伽行派では種々の異説があったらしく、成唯識論によれば惡作は癡をもって體となす説、癡と無癡とを體となす説、思と慧とを體となす説、別に實體ありとなす説等が紹介されている。護法正義としては最後の惡

作實體說である。それによれば瑜伽師地論が惡作を疑の一分で世俗有であると説いているのは[25]疑相に從って世俗有と云ったのであって、惡作が假有であることを説いたのではないとされる[26]。因みに有部では惡作は實有の法であるとされ、それは疑の等流であるとされている[27]。

有部や瑜伽行派が惡作をもって善・不善等の性にわたると説いたのに反して、成實論は惡作を隨煩惱品中で説き、これをパーリと同じく不善煩惱のみのものとした。そしてその定義説明はつぎの如くである。

心懷二憂結一名レ悔、所謂不レ應レ作而作、應レ作而不レ作[28]

以上をもって諸文獻における惡作の定義および、惡作と三性とに關する諸部派の説を紹介したが、最後に惡作と諸識との相應關係および惡作の界繫に關する諸部派の説を眺めて見たい。まずパーリ佛教によれば、淸淨道論・法集論註・攝阿毘達磨義論では惡作は十二不善心中の瞋恚相應の二心（九、一〇）とのみ相應し、それも常に相應するのではなく、時に相應する不定心所であると説き、入阿毘達磨論では右の二瞋恚心とのみならず、また第一貪欲心とも相應する不定心所であるとされている。惡作は憂受を伴うとされるのに、第一貪欲心は喜受相應であるから、これは入阿毘達磨論の誤記である。しかし實際問題としては有部等で説くように、惡作は善心等にも存するとせらるべきであろう。とにかく、パーリ佛教では惡作は不善の意識とのみ相應し、前五識には全く存しないとされ、また不善なるが故に欲界繫のみであるとされる。有部・瑜伽行派・成實論においても惡作は第六意識とのみ相應して欲界繫のみであるとされる。

（1）大毘婆沙論卷三七（大正二七・一九一b）
（2）雜阿毘曇心論卷二（大正二八・八八二a）、因みに阿毘曇心論卷一（大正二八・八一一a）では婆沙説をうけて悔（惡

作）が善・不善の二種であることを説き、阿毘曇心論経巻一（大正二八・八三七b）では雑心と同様に悔が善・不善・無記の三種であることをのべている。

（3）倶舎論巻四（大正二九・二〇b）

（4）順正理論巻一一（大正二九・三九二b）、顕宗論巻六（大正二九・八〇一a以下）

（5）瑜伽師地論巻五五（大正三〇・六〇四a）

（6）MNd. p. 218 f.; CNd. p. 212 f.

（7）Dhs. p. 205; Vibh. p. 255; MNd. p. 218; CNd. p. 212: akappiye kappiya-saññitā, kappiye akappiya-saññitā, avajje vajja-saññitā, vajje avajja-saññitā, yaṁ evarūpaṁ kukkuccaṁ kukkuccāyanā kukkuccāyitattaṁ cetaso vippaṭisāro manovilekho, idaṁ vuccati kukkuccaṁ.

（8）舎利弗阿毘曇論巻二三（大正二八・六七三a）

（9）集異門足論巻一二（大正二六・四一六b）

（10）法蘊足論巻六、巻九（大正二六・四八三a、四九七b）

（11）發智論巻二（大正二六・九二五b）、大毘婆沙論巻三七（大正二七・一九一b）

（12）發智論同上。

（13）VM. p. 470; DhsA. p. 258: Kucchitaṁ kataṁ kukataṁ, tassa bhāvo kukkuccaṁ. Taṁ pacchânutāpa-lakkhaṇaṁ, katâkatânusocana-rasaṁ, vippaṭisāra-paccupaṭṭhānaṁ, katâkata-padaṭṭhānaṁ, dāsavyam iva daṭṭhabbaṁ.

（14）Abhav. p. 24.

（15）雑阿毘曇心論巻二（大正二八・八八二a）

（16）入阿毘達磨論巻上（大正二八・九八四b）

（17）倶舎論巻四（大正二九・二〇b）

（18）順正理論巻一一（大正二九・三九二b）、顕宗論巻六（大正二九・八〇一a）

（19）大乘阿毘達磨集論巻一（大正三一・六六五b）Sam.: Kaukṛtyaṁ katamat, yad abhipretânabhipretaṁ kāraṇâkāraṇam āgamya mohâṁśikaś cetaso vipratisāraḥ, kuśalam akuśalam avyākṛtaṁ, kāla akāle, yuktam ayuktañ ca,

cittasthitiparipantha-karmakaḥ.

(20) 顯揚聖敎論卷一（大正三一・四八三a）

(21) 大乘五蘊論（大正三一・八四九b）

(22) Triṁśikā p. 32: Kaukṛtyaṁ cetaso vipratisāraḥ……Etac ca cittasthiti-paripanthi-karmakaṁ.

(23) 成唯識論卷七（大正三一・三五c）

(24) 瑜伽師地論卷五五（大正三〇・六〇四a）、轉識論（大正三一・六二b）、梵文三十唯識の第十四頌。

(25) 瑜伽師地論卷五五（大正三〇・六〇四b）

(26) 成唯識論卷七（大正三一・三五c）

(27) 倶舍論卷二一（大正二九・一〇九c）、順正理論卷五四（大正二九・六四六b）

(28) 成實論卷一〇（大正三二・三一九b）

(25) 惛沈（thīna, skt. styāna）舊譯 睡

惛沈は尼柯耶・阿含においては五蓋中の惛沈睡眠蓋として説かれ、また八煩惱事等の中でも惛沈が數えられている。惛沈とは心が沈み重くなることで、心の輕躁の狀態である掉擧の反對であり、また睡眠と關係深いものである。尼柯耶・阿含では惛沈の定義説明はなく、阿毘達磨時代に至って始めて定義が行なわれている。しかし阿毘達磨時代には諸部派ともに惛沈を心所法列擧中に揭げることなく、五蓋中の惛沈として説かれている。惛沈が心所法として數えられたのは現存文獻によるかぎり、諸派ともに註釋時代に入ってからのことである。諸部派の阿毘達磨における惛沈の定義を見るに、パーリでは法集論・分別論・大義釋等に惛沈の阿毘達磨的定義が揭げられており、それは等しく

心の不巧善・不適業・沈滯・沈鬱・退沒・退屈・退屈性・惛沈・惛昧・心の惛昧性(1)

という定型的のものである。そして法集論の八十九心と相應する心所中には惛沈は數えられていない。故に惛沈は

「聖典に省略された」十二心所の一として註釋時代に至って始めて心所法中に加えられ、淸淨道論・法集論註・攝阿毘達磨義論によれば、十二不善心の中、貪欲相應・瞋恚相應の有行なる五心（二、四、六、八、一〇）とのみ相應し、それも常に相應するとはかぎらない不定心所であるとされている。ところが入阿毘達磨論では惛沈は右の五心とのみでなく、貪欲相應の無行の第一心とも相應する不定心所であるとされているが、これは後の第五章で詳述するように誤記と思われる。けだし惛沈は心が沈滯することであって、無氣力にして他律的な有行心とのみ相應し、活氣ある自律的な無行心とは相應しないからである。

つぎに有部の阿毘達磨においては、集異門足論・法蘊足論では五蓋の說明中で惛沈が揭出され、法蘊論の心相應法列擧中には數えられていない。また界身足論以來の大地法等の列擧中にも惛沈は揭げられず、大毘婆沙論はこれを大不善地法におさめたけれども、雜阿毘曇心論によって除去され、俱舍論に至って惛沈は六大煩惱地法心所の一とされて今日に及んでいる。有部における惛沈の阿毘達磨的定義は集異門足論・法蘊足論・發智論等に揭げられているが、それはつぎの如くである。

（集異門）身重性・心重性・身不調柔性・心不調柔性・身惛沈・心惛沈・瞢瞢・憒悶(2)
（法　蘊）身重性・心重性・身無堪任性・心無堪任性・身惛沈性・心惛沈性・瞢瞢・憒悶(3)
（發　智）身重性・心重性・身不調柔・心不調柔・身瞢瞢・心瞢瞢・身憒悶・心憒悶・心惛重性(4)

舍利弗阿毘曇論においても惛沈は心所法列擧中に數えられていないし、また五蓋中に惛沈を說いているけれども、單にその名目のみであって、定義說明はなされていない。

以上が諸部派における惛沈の阿毘達磨的定義であるが、つぎには註釋時代以後における惛沈の定義を眺めて見たい。

まずパーリ佛教では淸淨道論・法集論註・入阿毘達磨論等に等しく

惛沈は惛昧なることなり。惛沈は努力なきを特相とす。精進の除去を作用とす。〔心の〕退沒を現狀とす。不樂・〔瞢〕・欠伸等を起さしむる非理作意を直接因とす。(5)

とされている。つぎに有部の註釋時代以後の定義としては入阿毘達磨論・倶舍論・順正理論等に揭げられている。卽ちそれは

（入阿毘）身心相續無堪任性、名爲㆓惛沈㆒、是昧重義、不㆑能㆓任持㆒(6)

（倶　舍）云何惛沈、謂身重性・心重性・身無堪任性・心無堪任性・身惛沈性・心惛沈性、是名㆓惛沈㆒(7)

（正　理）瞢不樂等所㆑生心重性、說名㆓惛沈㆒、由㆑斯覆蔽、心便惛昧無㆑所㆓堪任㆒、瞢憒性故、由㆑是說爲㆓輕安所治㆒、心爲㆓大種㆒能生因故、由㆓此爲㆑先起㆓身重性㆒、假說㆓惛沈㆒、實非㆓惛沈㆒、彼是身識所緣境故、然此惛沈無明覆故、本論不㆔說爲㆓大煩惱地法㆒(8)

等である。この中、倶舍論の定義は對法中說という前置きの後になされているものであって、阿毘達磨的定義そのままを引用したものである。思うに惛沈は六足・發智等の根本阿毘達磨において心所として揭げられず、從ってそれら根本論の心所說中における惛沈の定義がなされていないために、世親は故意に阿毘達磨的定義を揭げたものであるかも知れない。順正理等の定義は從來の惛沈の定義が身重性・心重性であるとされているのに對して、心重性のみが惛沈であって、身重性は身識の所緣の境であって直接に意識の所緣とならず、惛沈は意識とのみ相應するものであるから、前五識相應の惛沈というものはなく、從って身識相應の身重性は實の惛沈ではなく、かりに惛沈と名づけるものであることを說いている。これは倶舍論が、身重性と說かれていても身受の場合の身と同樣であるから心所として差支えないと云っているのに對する反駁說であると思われる。

しかし有部でも實際には惛沈は意識のみならず、前五識とも相應すると説くのであるから、この順正理論の説は有部一般の説と異なっているようである。順正理論でも惛沈を大煩惱地法となす以上、前五識とも相應することになるわけである。また順正理論は根本阿毘達磨の大煩惱地法中に惛沈が説かれずして、世親が倶舍論において始めて大煩惱心所に加えたけれども、根本阿毘達磨では大煩惱地法の無明心所中に實は惛沈も含まれているから、必ずしも別に説かれる必要はなかったことを右の定義説明中にのべている。そして順正理論によれば、惛沈は無明とは別な實有法であるけれども、無明の等流であるとされる。(9) この點は後に説く瑜伽行派の説と參照さるべきである。

つぎに瑜伽行派では、惛沈は最初から心所法列擧中に掲げられ、隨煩惱中の大隨煩惱心所とされた。その定義は大乘阿毘達磨集論・顯揚聖教論・大乘五蘊論・安慧釋唯識三十頌・成唯識論等にのべられており、それはつぎの如くである。

（集　論）何等惛沈、謂愚癡分、心無堪任性爲レ體、障二毘鉢舍那一爲レ業(10)

（顯　揚）惛沈者、謂依二身麁重一甘執不レ進、以レ爲レ樂故、令二心沈沒一爲レ體、能障二毘鉢舍那一爲レ業、乃至增二長惛沈一爲レ業(11)

（五　蘊）云何惛沈、謂心不調暢無レ所二堪能一蒙昧爲レ性(12)

（三十釋）惛沈は心の堪任（適業）ならざることにして不調暢なり……それと相應するが故に心は蒙昧となり、不調暢となり、所緣を得んと努めず。而してこは一切の煩惱・隨煩惱に隨伴をなすを作用とす。また〔惛沈は〕癡分中に施設せられ居るが故に癡の一分に他ならずして別個に存するに非ず。(13)

（成唯識）云何惛沈、令二心於レ境無堪任一爲レ性、能障二輕安・毘鉢舍那一爲レ業、有義惛沈癡一分攝、論唯說二此是癡分一故、惛昧沈重是癡相故、有義……此與二癡相一有二差別一者、謂癡於レ境迷闇爲レ相、正障二無癡一而非二瞢重一、惛沈於レ境瞢重爲レ相、正障二輕

安ニ而非ニ迷闇ー[14]

右の定義の中、大乗阿毘達磨集論と安慧三十頌釈とは惛沈をもって癡心所の一部分であるとし、その別有を否定している。これは瑜伽師地論が惛沈をもって癡分であって世俗有であるとしている説[15]をうけたものであろう。しかしこれに關しては瑜伽行派内では種々の異説があったらしく、成唯識論には右の定義中にその一端を示していたように、惛沈をもって癡分とする説、惛沈は一切煩惱に存する無堪任相であり、それに癡相が多いから癡分となすのであって、實際は癡分ではなくして一切煩惱による假立であるとする説、惛沈は別に自性ある獨立法であって、それを癡分と云うのは癡の等流であるにすぎないとする説の三種が掲げられている——惛沈をもって癡の等流であるとし、それを實有であるとするのは有部説と同様である[16]——。この中の第三説が護法および法相宗の立場であって、それによれば惛沈は獨一の實有であって癡とは別物である。癡は所縁の境に對する迷闇であって、無癡の障となり、惛沈のように瞢重をなすのではない。惛沈は所縁の境に對する瞢重であって輕安の障となり、癡のように迷闇ではない。要するに惛沈とは心が沈み重くして不活潑の狀態にあることである。

成實論では惛沈は睡と舊譯され、それは隨煩惱の一として説かれている。その定義は單に

心重欲ㇾ眠名ㇾ睡[17]

とされているにすぎない。そして成實論は五蓋の説明中では、この睡をもって慧を覆うものであり、單致利・不喜・頻申・食不調・心退沒等の五法を生ずる因縁となるものであるとされているが[18]、これは有部等でも説く所であり、さらに遡って尼柯耶・阿含以來の説でもある[19]。

以上をもって惛沈に關する諸文獻の定義説明を一應紹介したのであるが、つぎには惛沈と諸識との相應關係やその

界繫・三性關係等に關する諸派の說を眺めて見たい。まずパーリ佛敎では前述のように惛沈は不善心とのみ相應するとされるから不善であり欲界繫であり意識とのみ相應して前五識とは相應しないとされる。成實論も一切煩惱は第六識のみにあると說くから、惛沈の前五識相應を許さないことになるのである。ところが有部と瑜伽行派とは惛沈を大煩惱地法または大隨煩惱心所におさめて、それは一切の煩惱と常に必ず相應すると說くのである。從って、それは意識のみでなく、前五識とも相應し、また不善および有覆無記にわたり、その界繫も欲界・色界・無色界におよぶとされる。なお瑜伽行派では惛沈は七・八の二識の中、第七識とは常に相應するが第八識とは決して相應しないと說いている。

（1）Dhs. p. 204 f.; p. 216; Vibh. p. 253; MNd. p. 423: Cittassa akalyatā akammaññatā olīyanā sallīyanā līnaṁ līyanā līyitattaṁ thīnaṁ thīyanā thīyitattaṁ cittassa.

（2）集異門足論卷一二（大正二六・四一六b）

（3）法蘊足論卷六（大正二六・四八三a）

（4）發智論卷二（大正二六・九二五b）、大毘婆沙論卷三七（大正二七・一九一c）

（5）VM. p. 469; DhsA. p. 255; Abhav. p. 24: Thīnanatī thīnaṁ……thīnaṁ anussāha-lakkhaṇaṁ, viriyavinodana-rasaṁ, saṁsīdana-paccupaṭṭhānaṁ, arati-(tandī-) vijambhikādīsu ayonisomanasikāra-padaṭṭhānaṁ.

（6）入阿毘達磨論卷上（大正二八・九八四b）

（7）俱舍論卷四（大正二九・一九c）

（8）順正理論卷一一（大正二九・三九一c）、顯宗論卷六（大正二九・八〇〇b）

（9）順正理論卷五四（大正二九・六四六b）、俱舍論卷二一（大正二九・一〇九c）

（10）大乘阿毘達磨集論卷一（大正三一・六六五a）Sam.: Styānaṁ katamat, mohâṁśikā cittâkarmaṇyatā, sarvakleśopakleśasāhāyya-karmakam.

(11) 顯揚聖教論卷一（大正三一・四八二c）
(12) 大乘五蘊論（大正三一・八四九b）
(13) Triṁśikā p. 31: Styānaṁ cittasyâkarmaṇyatā staimityaṁ……yad yogāc cittaṁ jaḍībhavati, stimitaṁ bhavati, nâlambanaṁ pratipattuṁ samutsahate. Etac ca sarvakleśopakleśa-sāhāyyadāna-karmakaṁ. Mohâṁśe prajñaptatvāc ca mohâṁśikam eva, na pṛthag vidyate.
(14) 成唯識論卷六（大正三一・三四a）
(15) 瑜伽師地論卷五五（大正三〇・六〇四b）
(16) 倶舍論卷二一（大正二九・一〇九c）、順正理論卷五四（大正二九・六四六b）
(17) 成實論卷一〇（大正三二・三一九b）
(18) 同上（大正三二・三二〇c）
(19) S. V, p. 64; p. 103; A. I, p. 3. 雜阿含卷二七、七一五經（大正二・一九二b）

(26) 睡眠（middha） 舊譯 眠

睡眠は尼柯耶・阿含では五蓋中の惛沈睡眠蓋において説かれており、前項で説いた惛沈と深い關係にあるものである。睡眠とは眠たくなる心の狀態であるが、これに關する定義説明は尼柯耶・阿含にはなくして、阿毘達磨時代から現われている。そして初期阿毘達磨における睡眠の定義は心所法としての睡眠としてではなく、五蓋中の睡眠として説かれた場合の定義である。何となれば睡眠は諸派ともに初期論書ではいまだ心所法中に數えられておらず、後になってから始めて心所法とされるからである。

これをパーリ佛教について云えば、睡眠は法集論の八十九心と相應する心所中には説かれておらず、註釋時代になってから「聖典に省略された」十二心所の一として説かれるようになった。そして睡眠に對する阿毘達磨的定義は五

蓋の説明の場所で説かれており、それは法集論・分別論・大義釋等にあって、等しく

身の不巧善・不適業・閉塞・遍閉塞・內籠居・睡眠・夢寐・〔眼の〕しばたき・夢眠・夢眠性(1)

とされている。

つぎに有部でも睡眠は法蘊足論等の心所法の定義中にも、また界身足論等の大地法等による心所法の列擧中にも決して數えられなかった。これが心所法分類中に加えられたのは世親の倶舍論が最初であって、倶舍論はこれを不定心所におさめたのである。しかしそれ以前においても、睡眠が心所法であることはすでに婆沙論以來の諸論書で認められ説かれているのであって、ただ睡眠が心所法の分類のいずれにもあてはまらなかったために、心所法分類中からもれていたにすぎないものと思う。有部における睡眠の阿毘達磨的定義は、集異門足論・法蘊足論・發智論等に掲げられており、それは五蓋中の睡眠、または雜煩惱中の睡眠として説かれているものである。今その定義を紹介すれば、つぎの如くである。

（集異門）（法蘊）染汚心中所有眠夢、不レ能ニ任持一心昧略性(2)

（發　智）心睡眠・惛微而轉・心昧略性(3)

この場合の睡眠は煩惱染汚に屬するものとして説かれているが、實際的立場からすれば、睡眠は不善煩惱のみではなくして、善や無記のものもあるはずである。この點については後にのべるように、諸部派の間に異説がある。つぎに舍利弗阿毘曇論は心所法列擧中に睡眠を數えず、五蓋についてもその名目を掲げるのみでその一々の定義説明をしていないから、睡眠の定義説明も存しないのである。

以上が諸部派における睡眠の阿毘達磨的定義であるが、つぎには註釋時代以後における諸派の睡眠に對する定義説

明を眺めて見たい。まずパーリ佛教では清浄道論・法集論註・入阿毘達磨論等につぎの如く

睡眠は眠惰なることなり……睡眠は不適業なるを特相とす。〔心の〕閉塞を作用とす。〔心の〕退屈を現状とす、又は〔眼を〕しばたきて眠るを現状とす。不樂・〔鑿瞢〕・欠伸等を起さしむる非理作意を直接因とす。(4)

と定義説明されており、これは清浄道論・法集論註・攝阿毘達磨義論によれば、十二不善心中の貪欲・瞋恚相應心における他律的な有行心である五心（二、四、六、八、一〇）とのみ相應し、しかもこの五心と常に必ず相應するのではなく、時に相應する不定心所であるとされている。ところが入阿毘達磨論では右の五心のほかに第一不善心とも相應する不定心所であるとされているが、睡眠は力弱き有行心とのみ相應して、旺盛な無行心とは相應しないのが實際のようであるから、入阿毘達磨論が睡眠を第一不善心とも相應すると説いているのは誤説であろう。しかしいずれにしても、パーリ佛教では睡眠を不善心所とし、不善心とのみ相應すると説いているが、これは睡眠を、五蓋として説かれている睡眠にかぎったためであろう。これに反して、有部や瑜伽行派では、睡眠は欲界の善・不善・無記のすべてに存すると説くのである。例えば大毘婆沙論に

睡眠唯欲界五部、通二善・不善・無記一(5)

とされ、また瑜伽師地論に

睡眠・惡作與二一切善・不善・無記一相應(6)

とされているのはそれである。これは睡眠を五蓋中のもののみにかぎらず、睡眠一般について説かれたためである。

つぎに有部の註釋時代以後の諸論著における睡眠の定義は雜阿毘曇心論・入阿毘達磨論・倶舎論・順正理論等に掲げられており、それは

（雜　心）眠名ニ身心惛昧一、略緣ニ境界一名爲レ眠(7)

（入阿毘）身心相續令ニ心昧略一、名爲ニ睡眠一、此得ニ纒名一、唯依ニ染汚一(8)

（倶　舍）眠謂令ニ心昧略一爲レ性、無レ有ニ功力執ニ持於身一(9)

（正　理）令ニ心昧略一惛沈相應不レ能レ持レ身、是爲ニ眠相一、眠雖ニ亦有ニ惛不ニ相應一、此唯辯レ纒故……此善等別略有ニ四種一、謂善・不善・有覆・無覆(10)

等とある。

つぎに瑜伽行派では大乘阿毘達磨集論・顯揚聖教論・大乘五蘊論・安慧三十頌釋・成唯識論等に睡眠の定義が掲げられているが、それはつぎの如くである。

（集　論）何等睡眠、謂依ニ睡眠因緣一、是愚癡分、心略爲レ體、或善或不善或無記、或時或非時、或應爾或不應爾、越ニ失可作一所依爲レ業(11)

（顯　揚）睡眠者、謂略ニ攝於心一不自在轉爲レ體、能障ニ毘鉢舍那一爲レ業、乃至增ニ長睡眠一爲レ業(12)

（五　蘊）云何睡眠、謂不自在轉心極昧略爲レ性(13)

（三十釋）睡眠は不自在に轉ずる心の昧略なるなり……昧略とは心が眼等の根門によりて作用せざることなり。而してこは癡分における施設なるが故に癡の一分にして、所作の越失に所依を與ふるを〔その〕作用とす。(14)

（成唯識）眠謂睡眠、令ニ身不自在昧略一爲レ性、障レ觀爲レ業、謂睡眠位身不自在、心極闇劣、一門轉故、昧簡ニ在定一、略別ニ寤時一、令レ顯ニ睡眠非レ無ニ體用一、有ニ無心位一假立ニ此名一(15)

この中、大乘阿毘達磨集論および安慧三十頌釋では睡眠をもって癡の一分となし、睡眠は癡以外の獨立心所ではないかのように説いている。これは瑜伽師地論が睡眠は癡分であり、世俗有であると説いているのをうけたのであろう。

しかし、睡眠の體に關しては、瑜伽行派內で種々の説があったらしく、成唯識論によれば、睡眠は癡をその體となす説、睡眠は善にも通ずるから癡と無癡とをその體となす説、さらに睡眠には無記のものもあるから思と想とをその體となす説、また睡眠は上三説のように他法の一部分である假法ではなくして、別有としての獨一の心所であるとなす説等が紹介されている[16]。この中、護法および法相宗は最後の別有心所説を採用し、瑜伽論等が睡眠を癡分と云っているのは睡眠に癡が伴なうからかく云うのであって、癡そのものではないと説くのである。なお有部でも睡眠は獨一の心所となし、無明の等流であると説いている[17]。

つぎに成實論では、睡眠は眠の語によって譯され、隨煩惱品で論ぜられているが、その定義は

心攝離レ覺名レ眠[18]

という簡單なものである。また雜煩惱品では五蓋の説において眠が取り扱われ、眠は慧品を覆うものであり、單致利・不喜・頻申・食不調・心退沒の五法を生ずる因緣となるものであることが説かれている[19]。これは尼柯耶・阿含以來の佛教一般の説である[20]。そして成實論の説く睡眠は有部等と異なり、おそらくパーリ佛教と同様に、五蓋中の睡眠のみを意味し、不善煩惱のみに屬するものと解せられているようである。

以上をもって睡眠に對する諸文獻の定義説明を一應紹介したが、つぎには睡眠と諸識との相應關係、睡眠の三性・界繫等に關する諸部派の説を眺めて見たい。パーリ佛教では前述のように、睡眠は不善心所であって不善心とのみ相應するから意識相應で前五識とは相應せず、また不善心であるから欲界繫のみであるとされる。ところが有部や瑜伽行派は、前にのべたように、睡眠をもって善・不善・有覆無記・無覆無記の三性四種すべてにわたると説いている。その界繫については色界天以上には睡眠ということがないから、睡眠は欲界心のみと相應するとされ、また睡眠の時

は前五識は全く作用せず、第六意識が昧劣となっているのであるから、睡眠は前五識とは相應せずして第六意識とのみ相應すると說くのである。[21] ただし極睡眠は無心とされるから、極睡眠は第六意識とも相應することなく、從って心所でもなく、かりに睡眠と名づけられたものにすぎない。このことは前揭の成唯識論の定義說明中にのべられている。

（1）Dhs. p. 205; Vibh. p. 254; MNd. p. 423: Kāyassa akalyatā akammaññatā onāho pariyonāho anto samorodho middhaṁ soppaṁ pacalāyikā supinā supitattaṁ.

（2）集異門足論卷一二（大正二六・四一六b）、法蘊足論卷六、卷九（大正二六・四八三a、四九七a）

（3）發智論卷二（大正二六・九二五b）、大毘婆沙論卷三七（大正二七・一九二a）

（4）VM. p. 469; DhsA. p. 255; Abhav. p. 24: Middhanatā middhaṁ……Middhaṁ akammaññatā-lakkhaṇaṁ, onahana-rasaṁ, līnatā-puccupaṭṭhānaṁ pacalāyikāniddā-puccupaṭṭhānaṁ vā, arati-(tandī-)vijambhikādīsu ayonisomanasikāra-padaṭṭhānaṁ.

（5）大毘婆沙論卷四八（大正二七・二四九b）

（6）瑜伽師地論卷五五（大正三〇・六〇四a）

（7）雜阿毘曇心論卷二（大正二八・八八二a）

（8）入阿毘達磨論卷上（大正二八・九八四b）

（9）俱舍論卷二一（大正二九・一〇九b）

（10）順正理論卷五四（大正二九・六四六a）、なお顯宗論卷二七（大正二九・九〇七b）參照。

（11）大乘阿毘達磨集論卷一（大正三一・六六五b）Sam.: Middhaṁ katamat, middhanimittam āgamya mohâṁśikaś cetaso 'bhisaṁkṣepaḥ kuśalaḥ akuśalaḥ avyākṛtaḥ, kāle vā akāle vā, yukto vā ayukto vā, kṛtyâtipattisanniśrayadāna-karmakaḥ.

（12）顯揚聖教論卷一（大正三一・四八三a）

（13）大乘五蘊論（大正三一・八四九b）

（14） Triṁśikā p. 32: Middham asvatantra-vṛtti cetaso 'bhisaṁkṣepaḥ……abhisaṁkṣepaś cetasaś cakṣurādīndri-yadvāreṇâpravṛttiḥ. Etac ca mohâṁśe prajñāpanān mohāṁśikaṁ. kṛtyâtipatti-saṁniśrayadāna-karmakaṁ ca.
（15）（16） 成唯識論卷七（大正三一・三五ｃ）
（17） 俱舍論卷二一（大正二九・一〇九ｃ）、順正理論卷五四（大正二九・六四六ｂ）
（18） 成實論卷一〇（大正三二・三一九ｂ）
（19） 同上（大正三二・三二〇ｃ）
（20） S. V, p. 64; p. 103; A. I, p. 3. 雜阿含經卷二七、七一五經（大正二・一九二ｂ）
（21） 成唯識論卷七（大正三一・三六ａ）

（27） 疑（vicikicchā, skt. vicikitsā）

疑は尼柯耶・阿含においては三結・五下分結・十結等の中の疑結として、五蓋中の疑蓋として、七隨眠中の疑隨眠として說かれているが、それらは疑をすべて惡德煩惱と見なしているのである。卽ち疑とは佛法僧の三寶とか佛敎の正理とかに對する疑惑であるとされる。諸派の阿毘達磨においてもまた疑は不善煩惱として說かれた。今その阿毘達磨的定義を紹介するならば、まずパーリ阿毘達磨では、心所法としての疑の定義には法集論は

猶豫・疑問・猶豫性・疑念・疑・當惑・二路・疑惑・多岐取・不決定・不確定・不沈潛・心の硬直・意困惑(1)

という同義語の列擧をなし、分別論における疑蓋の定義もこれと同樣である(2)。ところが法集論における三結・十結中の疑結、五蓋中の疑蓋、十煩惱事中の疑の定義說明および分別論における三結中の疑結の定義說明では、前揭の疑の同義語の列擧の前に、疑の内容をおき、つぎの如くのべている。

師（佛）を猶豫し疑ひ、法を猶豫し疑ひ、僧を猶豫し疑ひ、學を猶豫し疑ひ、前際を猶豫し疑ひ、後際を猶豫し疑ひ、前後際を猶豫し疑ひ、此緣性・諸緣已生法を猶豫し疑ふ。あらゆる斯の如き猶豫・疑問・猶豫性・疑念・疑・當惑・二路・疑惑・多

岐取・不決定・不確定・不沈潜・心の硬直・意困惑はこれを疑といふ。(3)

また大義釋では疑箭を定義説明して、疑の内容としてつぎのように四諦・前後際・縁起法等をあげている。

苦に對する疑念、苦の集に對する疑念、苦の滅に對する疑念、苦の滅に至る道に對する疑念、前際に對する疑念、後際に對する疑念、前後際に對する疑念、此縁性・諸縁已生法に對する疑念、あらゆる斯の如き猶豫・疑問・猶豫性・疑念・疑・嘗惑・二路・疑惑・多岐取・不決定・不確定・不沈潜・心の硬直・意困惑はこれを疑惑箭といふ。(4)

有部では五蓋中の疑惑の定義説明として疑をもって三寶四諦に對する疑惑であるとし、集異門足論や法蘊足論はつぎの如くのべている。

（集異門）於二佛法僧及苦集滅道一生起疑惑・二分・二路・躊躇・猶豫・猶豫箭・不悦・不悦行・不決定・不悟入・非已一趣・非當一趣・非現一趣、是名レ疑(5)

（法　蘊）於二佛法僧及苦集滅道一生起疑惑・二分・二路・猶豫・疑箭・不決定・不究竟・不審決・非已一趣・非當一趣・非現一趣、總説爲レ疑(6)

つぎに舍利弗阿毘曇論でも疑をもって煩悩となし、これを疑使として説いている。その定義説明は

若有人縁二過去一疑惑、我過去有・我非二過去有一・以二何性一過去有因・何過去有縁、未來疑惑、我未來有・我非二未來有一・以二何性一未來有因・何未來有縁、現在疑惑、我現在有・我現在非レ有・以二何性一我現在有因・何現在有縁・謂我生處・此衆生從二何處一來・去二至何處一、若世尊疑惑、是佛世尊・非二佛世尊一・世尊善説法・世尊非二善説法一、世尊聲聞衆善趣・世尊聲聞衆非二善趣一、行常・非レ常、行苦・非レ苦　無我法・非二無我法一、寂靜涅槃・非二寂靜涅槃一、有レ與・無レ與、有レ施・無レ施、有レ祀・無レ祀、有二善惡業果報一・無二善惡業果報一、有二今世一・無二今世一、有二後世一・無二後世一、有二父母一・無二父母一、有レ天・無レ天、衆生有二化生一・衆生無二化生一、世有二沙門婆羅門正趣正至、若今世後世自證知説一、世無二沙門婆羅門正趣正至、若今世後世身證知説一、若於二

彼法㆓疑惑・重疑惑・究竟疑惑・心不決定・猶豫・二心・疑心・不了・無量疑・不盡・不解脫・猶豫・重猶豫・究竟猶豫、是
名㆓疑使㆒(7)

という長文のものであるが、そこでは三世・三寶・四法印および施等に關する疑惑であるとされ、パーリや有部のものよりもその内容が複雜であるけれども、いずれも大體類似しており、同様な阿毘達磨的定義に攝するのである。

そして疑は法集論では十二不善心中の疑相應心（一一）とのみ相應するとされ、註釋時代以後にもこの說は繼承された。故にパーリ佛教では疑は不善のみとされるのである。有部では法蘊論・品類論等における心所法列擧中には疑は直接に數えられなかったが、界身足論・品類足論等における大地法等の列擧中では五煩惱の一として疑が揭げられた。しかしその後、大毘婆沙論以後の諸論書では疑は心所法分類中には數えられず、世友の俱舍釋およびそれをうけた中國の俱舍宗で始めて疑を不定地法の心所におさめるようになった。大毘婆沙論乃至俱舍論等がこれを心所法分類中に揭げなかったのは、疑が心所であることを認めなかったためではなく、疑をおさむべき適當な分類場所がなかったからである。有部では疑は根本煩惱の一として煩惱隨眠品において詳論されている。つぎに舍利弗阿毘曇論では、疑は心所法列擧中に數えられ、また前述のように疑使として說かれている。

以上が諸部派における疑の阿毘達磨的定義および諸論書の心所列擧中における疑の有無であるが、つぎにはその後における諸部派の文獻中の疑の定義說明を眺めてみよう。まずパーリ佛教の註釋時代における疑の定義は、淸淨道論・法集論註・入阿毘達磨論等に揭げられ、淸淨道論には

治癒すべきことなきが故に疑なり。それは疑念を特相とす。動搖を作用とす。不決定を現狀とし、又は定見なきを現狀とす。疑を起す非理作意を直接因とす。〔疑は〕行道の障碍をなすものなりと知るべし。(8)

とされ、法集論註・入阿毘達磨論の定義もほとんどこれと同様である。(9) なお清淨道論には十六種の疑惑ということがのべられている。それは前際に關して㈠我は過去世にて存せしや、㈡我は過去世にて存せざりしや、㈢我は過去世にて何なりしや、㈣我は過去世にていかなる狀態なりしや、㈤我は過去世にて何にてありし後に何となりしやという五種の疑、後際に關して㈠我は未來世に存すべきや、㈡我は未來世に存せざるべきや、㈢我は未來世に何となるべきや、㈣我は未來世にはいかなる狀態にてあるべきや、㈤我は未來世にて何となりて後に何となるべきやという五種の疑、および現在に關して㈠我は存するや、㈡我は存せざるや、㈢我は何にてありや、㈣我はいかなる狀態にてありや、㈤この我は何處より來りしや、㈥我は何處に行くべきやという六種の疑があり、それらを合して十六種の疑とするのである。(10) これは前に掲げた舍利弗毘曇の疑の定義中の最初の部分にあたるものである。

　つぎに有部では界身足論・品類足論・入阿毘達磨論等につぎのような疑の定義がなされている。

(界身)(品類)疑云何、謂於レ諦猶豫(11)

(入阿毘)疑結者、謂於二四聖諦一令二心猶豫一、如下臨二岐路一見二結草一人躊躇不上レ決如レ是於レ苦心生二猶豫一、爲レ是爲レ非乃至廣說(12)

これらによれば疑とは四諦に對する疑惑であるとされており、倶舍論や順正理論でも同樣に解しているのである。ところが大毘婆沙論では、疑には四諦を疑う煩惱不善としての疑と世間普通の疑との二種があり、前者が眞の疑であり、後者は無覆無記に屬して實の疑結ではないとのべられている。即ち

如レ有レ人、遠見二竪物一、便生二猶豫一杌耶人耶、設彼是人爲レ男爲レ女、或見二二道一、便生二猶豫一、是所往路爲二復非一耶、見二一衣鉢一、亦生二猶豫一、是我所有・他所有耶、或疑二此等實疑結一、欲レ令三彼疑得二決定一故、今顯下此疑但是欲界無覆無記邪智爲レ體、非二眞疑結一、眞疑結者、謂於二苦等四諦一猶豫上(13)

とあるのがそれである。この煩惱ではない無覆無記の疑については、成實論や成唯識論にも説かれている[14]。また大天の五事中に「阿羅漢に疑あり」とされている疑も煩惱に屬さない無覆無記の疑である。實際において、疑には煩惱としての疑以外にも右のような無覆無記の疑があり、さらに眞理を發見せんがための疑問、菩提の正智を得んがために起る疑問というような、研究や修道に關した善淨の疑もあると思われるが、これらについては諸論書には説かれていない。それはおそらく疑とは名づけないで、他の欲等の心所に屬するとされるであろう。

つぎに瑜伽行派では疑は最初から心所中に數えられ、煩惱心所であるとされている。その定義は瑜伽師地論・大乘阿毘達磨集論・顯揚聖敎論・大乘五蘊論・安慧釋三十頌・成唯識論等に掲げられているが、それはつぎの如くである。

（瑜　伽）疑者、猶豫・二分・不決定心所爲レ性、當レ知此疑略由二五相差別一建立、謂於二他世・作用・因果・諸諦・寶中一心懷二猶豫一[15]

（集　論）何等爲レ疑、謂於レ諦猶豫爲レ體、善品不生所依爲レ業[16]

（顯　揚）疑者、謂於二諸諦一猶豫不決爲レ體、唯分別起、能障二無疑一爲レ業、如レ前乃至增二長疑一爲レ業[17]

（五　蘊）云何爲レ疑、謂於二諦等一猶豫爲レ性、唯分別起[18]

（三十釋）疑とは業・果・〔四〕諦・〔三〕寶に對する疑惑なり[19]。

（成唯識）云何爲レ疑、於二諸諦理一猶豫爲レ性、能障二不疑善品一爲レ業[20]

これらの定義は有部のものと大體同様に四諦を疑うことを疑であるとしているが、瑜伽師地論は他世・作用・因果・四諦・三寶に對する疑であるとし、安慧の三十頌釋は業・果・諦・三寶に對する疑惑であるとしている。そして顯揚聖敎論や大乘五蘊論で疑をただ分別起のみであるとされているように、疑は見所斷のみの煩惱であって修所斷ではな

い。即ち須陀洹向となって見道に達すれば疑は全断されるのである。この説は瑜伽行派のみでなく、パーリ佛教でも佛教一般に説く所である。それはすでに尼柯耶・阿含において、法眼や四不壊浄を得て、須陀洹になれば、有身見・疑・戒禁取の三結が断ぜられるとされ、その中に疑が含まれているからである。また瑜伽行派では疑をもって慧の一分であるとする説と、疑は別有の實體であるとする説との異論があったらしく、安慧は前者の立場をとり、護法は後者の立場に立っている。他部派では護法説のように疑は獨一の心所であるとしているのである。(21)

つぎに成實論では疑は根本煩惱とされ、獨一の法として數えられているが、その定義説明はつぎの如くである。

疑名下於二實法中一心不決定上、謂有二解脱一耶、無二解脱一耶、有二善・不善一耶無耶、有二三寶一耶無耶、是名レ爲レ疑(22)

以上をもって疑に對する諸部派の文獻における定義説明を一應紹介しおわったが、つぎには疑と諸識との相應關係、疑の界繋等に關する諸部派の説を眺めて見たい。パーリ佛教では、疑は不善心中の疑相應のみに存するとされるから、それは第六意識とのみ相應し欲界のみに存するのである。有部や瑜伽行派では、疑は三界に存し、欲界のものは不善であり、上二界のものは有覆無記であり、第六意識とのみ相應し前五識等とは相應せずとされた。

(1) Dhs. p. 85: kaṅkhā kaṅkhāyanā kaṅkhāyitattaṁ vimati vicikicchā dveḷhakaṁ dvedhāpatho saṁsayo anekaṁsagāho āsappanā parisappanā apariyogāhanā thambhitattaṁ cittassa manovilekho.

(2) Vibh. p. 255.

(3) Dhs. p. 183; p. 198; p. 205; p. 216; p. 221; Vibh. p. 364.

(4) MNd. p. 414.

(5) 集異門足論巻一二（大正二六・四一六b）不決定は大正藏經に不決度とあるが、おそらく誤りであろう。

(6) 法蘊足論巻六（大正二六・四八三a）

(7) 舍利弗阿毘曇論巻二三（大正二八・六七三b）この定義中、三世に關する疑惑は尼柯耶・阿含にも説かれている。

(8) VM. p. 471: Vigatā cikicchā ti vicikicchā. Sā saṁsaya-lakkhaṇā, kampana-rasā, anicchaya-paccupaṭṭhānā anekaṁsagāha-paccupaṭṭhānā vā, vicikicchāyaṁ ayonisomanasikāra-padaṭṭhānā, paṭipatti-antarāyakarā ti daṭṭhabbā.

(9) DhsA. p. 259; Abhav. p. 24.

(10) VM. p. 599.

(11) 界身足論卷上（大正二六・六一五b）、品類足論卷三（大正二六・七〇〇b）

(12) 入阿毘達磨論卷上（大正二八・九八三b）

(13) 大毘婆沙論卷五〇（大正二七・二五八c）

(14) 成實論卷一〇（大正三二・三一五a以下）、成唯識論卷四（大正三一・二三a）

(15) 瑜伽師地論卷五八（大正三〇・六二二a）

(16) 大乘阿毘達磨集論卷一（大正三一・六六四b以下）Sam.: Vicikitsā katamā, satyeṣu vimatiḥ, kuśalapakṣâpravṛtti-sanniśrayadāna-karmikā.

(17) 顯揚聖敎論卷一（大正三一・四八二b）

(18) 大乘五蘊論（大正三一・八四九b）

(19) Triṁśikā p. 29: Vicikitsā karma-phala-satya-ratneṣu vimatiḥ.

(20) 成唯識論卷六（大正三一・三一c）

(21) 成唯識論同上、Triṁśikā p. 29.

(22) 成實論卷一〇（大正三二・三一五a）

第五節　共善淨心所

(28) 信（saddhā, skt. śraddhā）

信は尼柯耶・阿含においては單獨にもしばしば用いられ、四法中に信具足として説かれ、また五根・五力の中に信根・信力として説かれているのは、きわめて有名であり、さらに七財・七力・七妙法中でも説かれている。そして尼柯耶・阿含においてすでに信の定義説明がなされている。卽ちパーリ尼柯耶には

信ある聖弟子ありて、如來の菩提をば「かの世尊は阿羅漢・等正覺者・明行具足者・善逝・世間解・無上士・調御丈夫・天人師・佛・世尊なり」と斯く信ず。(1)

として、信とは佛を信ずることであるとされている。漢譯雜阿含でも同様に信根を定義して

若聖弟子、於二如來一發二菩提心一、所レ得淨信心、是名二信根一(2)

若比丘、於二如來所一起二淨信心一、根本堅固、餘沙門・婆羅門・諸天・魔・梵、沙門・婆羅門及餘世間、無下能沮二壞其心一者上、是名二信根一(3)

という風に、如來を信ずることであるとしているが、他の場所では

信根者、當レ知是四不壞淨(4)

として、信をもって佛・法・僧・戒に對する信であるとしており、これは前の佛に對する信を擴大發達させたものと思われる。要するに佛とか三寶とか聖戒とかを信ずることによって佛道に入るのであって、信が修道の最初となるのである。故に四法・五根等においても信は最初におかれており、三寶・聖戒に對する信が確立したことを前掲の雜阿含の定義にあるように不壞淨卽ち新譯の證淨（aveccappasāda, skt. avetya-prasāda）というのである。

以上が尼柯耶・阿含における信の定義説明であるが、阿毘達磨時代には信に對して定型的定義がほどこされた。パーリでは法集論・分別論に信根・信力を定義して

とされ、また小義釋にも信とは佛に對する信・信愍・信頼・信樂・信・信根・信力であるとして、同様の阿毘達磨的定義が用いられている。(6) そして法集論以來、信は心所として說かれ、八十九心中、三界・出世間の一切の善淨心である五十九心と相應するとされ、攝阿毘達磨義論はこれを共善淨心所におさめている。

つぎに有部の初期阿毘達磨には信に對する定義說明が二種ある。その一は阿含の說をうけたものであり、他は阿毘達磨的定義である。阿含の說をうけたものとしては、集異門足論に信根や信力の定義說明として

依㆓諸如來應正等覺所㆒、植㆓淨信㆒、是有㆓根生㆒、安立堅固、一切沙門及婆羅門・諸天・魔・梵、若餘世間、皆無㆑有㆓能如法牽奪㆒(7)

於㆓如來所㆒修㆓植淨信㆒、根生安住、不㆘為㆓沙門或婆羅門、或天・魔・梵、或餘世間㆒如法引奪㆖(8)

等とされているのがそれであり、これは前に掲げた雜阿含における信根の定義の一つとほとんど同様である。つぎに信の阿毘達磨的定義は信・信根および證淨等に對して用いられているのであって、集異門足論・法蘊足論・品類足論等に掲げられている。卽ち集異門足論は信に對して

信・信性・現前信性・隨順・印可・已忍樂・當忍樂・現忍樂・心淸淨(9)

と定義し、集異門足論は證淨に對して、法蘊足論は證淨および信根に對して

信・信性・現前信性・隨順・印可・愛慕・愛慕性・心澄・心淨(10)

の定型句を用い、品類足論は信に對して

信性・增上信性・忍可・欲作・欲為・欲造・心澄淨性(11)

としている。そして有部では法蘊足論の心相應法の定義中に信は心相應法として數えられ、また品類足論以來、信は

十大善地法の一として善心所とされている。

つぎに舍利弗阿毘曇論では心所法列擧中に信と順信との二が數えられている。信に對する定義は

若信・入信、是名二信法一(12)

若信・入信・勝信、是名レ信(13)

等とあり、また信根に對しては

若信・入信・究竟入信・眞信・心淨(14)

の定型句が用いられており、つぎに順信に對する定義は

善信・信根・順信、是名二順信法一(15)

若信善順不逆、是名二順信一(16)

等とされている。そして本書自身には信と順信との區別相違についてはなんら言及する所はないが、その定義から推して、信は一般的の信であり、順信は信よりもすぐれた有漏・無漏の善としての信であって、有部やパーリ佛教で云う善心所としての信も、尼柯耶・阿含以來の信根も、順信に入るのではないかと思われる。ただし順信の原語は不明である。あるいは prasāda かも知れない。とにかく、舍利弗毘曇が信と順信との二法を立てているのは他部派に全くその例を見ない所であって、他部派では尼柯耶・阿含の說をうけて信根・信力等の意味の善淨の信のみを立てている。しかし實際には英語にも belief と faith との兩者があるように、世間的に事物を信ずる信と、信仰・信心としての信との兩者があるのであって、舍利弗毘曇の信と順信とはこの兩者を指したものであると思われる。

以上が諸部派の信に對する阿毘達磨的定義であるが、つぎには註釋時代以後における信の定義を眺めて見たい。ま

ずパーリ佛教では、註釋時代初期のものとして彌隣陀問經および導論に信の定義説明が掲げられている。卽ち彌隣陀問經には

大王よ、信は淨信を特相とし、また跳入を特相とす。(17)

と定義した後、さらに淨信の相を説明して

大王よ、信は生起すれば諸蓋を鎭伏す。離蓋の心は澄み淨く不濁となる。……譬へば大王よ、轉輪聖王が四支軍と共に〔進軍の〕中途にて小河を渡るとせんに、その河水は象兵・馬兵・車兵・歩兵によりて攪拌せられ濁り動き泥水となるべし。而して轉輪聖王は渡り已りて從者等に「飮水を持ち來れ、我は飮まん」と命ぜんに、王に水を澄淨ならしむる寶珠ありとせば、「唯諾」とて彼等從者等は轉輪聖王に答へて、その水を澄淨ならしむる寶珠を水中に投ずべし。それが水中に投ぜられたるのみにて直ちにセーヷーラやパナカ等の水草は去り、泥土は沈澱し、水は澄み淨く不濁となるべし。斯くて轉輪聖王に「陛下よ、飮水を飮みたまへ」とて飮水を呈するならん。大王よ、水は心の如しと知るべし。セーヷーラやパナカ等の水草及び泥土は煩惱の如しと知るべし。水を澄淨ならしむる寶珠は信の如しと知るべし。水を澄淨ならしむる寶珠が水中に投ぜられたるのみにて直ちにセーヷーラやパナカ等の水草が去り泥土が沈澱し、水が澄み淨く不濁となるは、大王よ信が生起すれば諸蓋を鎭伏し、離蓋の心が澄み淸く不濁となるが如し。(18)

とのべ、また跳入の相を説明して

譬へば大王よ、瑜伽行者が他の人々の心が解脫したるを見て、〔自ら〕須陀洹果・斯陀含果・阿那含果又は阿羅漢果に跳入し、未得を得んがため、未證得を證得せんがため、未作證を作證せんがために瑜伽（修行）を行ずるが如く、斯く大王よ、信は跳入を特相とす。……譬へば大王よ、山の上方に大雲雨が雨降らんに、その雨水は低きに從ひて流れつつ、山の洞穴・罅隙・峡谷を充たし已りて、河を充たし、そは兩岸より氾濫して流れん。時に多くの人々來りてその河の廣さをも深さをも知らずして

怖畏し慴天して河岸に立たんに、或る一人來りて自己の體力・力量を觀察し、堅固に帶を結び、〔河水に〕跳入して〔彼岸に〕渡らんに、彼が渡りたるを見て、多くの人々も渡るが如し。斯の如く大王よ、瑜伽行者は他の人々の心が解脱したるを見て、〔自ら〕須陀洹果・斯陀含果・阿那含果又は阿羅漢果に跳入し、未得を得んがため、未證得を證得せんがため、未作證を作證せんがために瑜伽を行ず。かく大王よ、信は跳入を特相とするなり。[19]

とされている。つぎに導論には

信は信憑を特相とし、信解を現狀とす。信は得達せんと欲するを特相とし、證淨をその直接因とす。[20]

とされて、信がその特相・現狀・直接因の三方面から考察定義されている。

ところが註釋書類ではさらに特相・作用・現狀・直接因の四方面から定義されているのである。卽ち淸淨道論・法集論註・入阿毘達磨論には

それによりて〔心・心所が〕信ずる故に、又は自ら信ずるが故に、又はこは信憑そのものなるが故に信なり。そは信憑を特相とす、又は信頼を特相とす。淨信せしむるを作用とす、恰かも水を澄淨ならしむる寶珠の如し。又は跳入するを作用とす、恰かも暴流を超度するが如し。不汚濁を現狀とす、又は信解を現狀とす。信を起さしむべき事柄を直接因とす。又は須陀洹支たる正法の聽聞等を直接因とす。〔信は〕手・財產・種子の如しと知るべし。[21]

と定義說明されている。それは導論のそれをさらに進步發達させたものであり、信に對して種々の說があったことを示すものである。右の文中、信を手・財產・種子に譬えたのは、手が物を取るように、信は諸善法を取り、財產が所欲の物を得させるように信は諸聖法を得させ、種子が果を產出するように信は涅槃の果を生ぜしめるものであるからである。法集論註では右の定義說明のほかに前揭の彌隣陀問經の定義說明をうけて

而してこの信は淨信を特相とし、また跳入を特相とす。例へば轉輪聖王の水を澄淨ならしむる寶珠が水中に投ぜらるれば、泥・セーヴーラ・パナカ・汚泥を沈澱せしめ、水を澄み淨め不濁ならしむるが如し。斯く信が生起すれば諸蓋を鎭伏し諸煩惱を沈止せしめ心を淨め不濁ならしめ、淨まりたる心をもつて瑜伽行者たる善男子は施を行ひ戒を持ち布薩をなし修習を始む云々。(22)

とのべ、さらに彌隣陀問經の譬喩をそのまま引用し廣説している。

以上がパーリ佛教における信の註釋書的定義であるが、つぎには有部の註釋時代以後の諸論書では雜阿毘曇心論・入阿毘達磨論・倶舍論・順正理論等に信の定義が掲げられ、また品類足論の新らしい部分の定義もこれらに類似している。今それら諸書の定義を紹介すればつぎの如くである。

（品　類）信云何、謂心澄淨性(23)

（雜　心）於二三寶・四諦一淨心、名爲レ信(24)

（入阿毘）信謂令三心於レ境澄淨二、謂於二三寶・因果・相續・有性等中一、現前忍許故、名爲レ信、是能除二遣心濁穢法一、如下淸水珠置二於池内一、令中濁穢水皆卽澄淸上、如レ是信珠在二心池内一、心諸濁穢皆卽除遣、信二佛菩提一、信二法是善說一、信二僧具二妙行一、亦信二一切外道所レ迷緣起法性一、是信事業(25)

（倶　舍）信者、令二心澄淨一、有說於二諦・實・業・果中一現前忍許故、名爲レ信(26)

（正　理）心濁相違、現前忍二許無倒因果各別相屬一、爲二欲所依一、能資二勝解一、說名爲レ信(27)

これらによれば、品類足論と倶舍論とは單に信を心の澄淨であるとしており、倶舍論はさらに入阿毘達磨論が信をもって四諦・三寶・因果等に對する現前忍許であるとしているのを有説として掲げており、順正理論は倶舍説に反對して入阿毘達磨論の説をうけている。

つぎに瑜伽行派では信は善心所とされ、大乘阿毘達磨集論・顯揚聖教論・大乘五蘊論・安慧釋唯識三十頌・成唯識論等にその定義説明がなされている。即ちそれは

（集　論）何等爲レ信、謂於二有體・有德・有能一、忍可・淸淨・希望爲レ體、樂欲所依爲レ業(28)

（顯　揚）信者、謂於二有體・有德・有能一、心淨・忍可爲レ體、斷二不信障一爲レ業、能得二菩提資糧圓滿一爲レ業、利二益自他一爲レ業、能趣二善道一爲レ業、增二長淨信一爲レ業(29)

（五　蘊）云何爲レ信、謂於二業・果・諸諦寶中一、極正符順心淨爲レ性(30)

（三十釋）信は業・果・諦・寳に對する認可・心の澄淨・希望なり。即ち信は三種に作用す。〔謂く〕、(一)實事・有德又は無德に對しては認可の行相をなし、(二)また實有・有德に對しては澄淨の行相をなし、(三)また實有・有德が獲得し又は生起せしめ得らるべき時には希望の行相をなす。……次にそは欲に所依を與ふるを作用とす(31)。

（成唯識）於二實・德・能一深忍・樂欲・心淨爲レ性、對二治不信一、樂レ善爲レ業、然信差別有二三種一、一信二實有一、謂於二諸法實事理中一深信忍故、二信二有德一、謂於二三寶眞淨德中一深信樂故、三信二有能一、謂於二一切世出世善一、深信二有力能得能成一起二希望一故、由レ斯對二治彼不信心一、愛二樂證二修世出世善一(32)

等である。有部では信の行相を澄淨とし、または忍許としていたのであるが、瑜伽行派では信に認可・澄淨・希望の三行相があると説明し、信の對象は有部と同じく業・果・四諦・三寳であるとされた。そして成唯識論によれば、信の相を愛樂としまた隨順として、信が善・不善・無記の三性に通ずるという主張があったらしく、成唯識論自體はこれに對して、もし愛樂とすれば欲の心所と同一となり、また隨順ならば勝解・欲と同一になるから、これは不可であるとして否定している(33)。

パーリ佛敎・有部・瑜伽行派等が信を善淨のみのものとしているのに對して、成實論は信はその發生因からすれば

二種であり、その性からすれば三種であると説いている。即ち信には癡より生ずるものと智より生ずるものと二種があり、前者は六師外道等を信ずることであり、後者は佛等に對する四證淨の信である。また信には善・不善・無記の三種がある。[34] これは信の語によって意味されるあらゆる場合を網羅したものであろう。この點において成實論の信と前揭の舍利弗毘曇の信とは多少の類似點を有すると見らるべきであろう。ところが餘他の部派では信を信根・信力等のような善淨のみのものであると說き、外學等に對する邪信は有部等によれば不信の心所として別に立てられているのである。成實論による信の定義としては

必定是信相……未三自見二法、隨二賢聖語一心得二淸淨一、是名爲レ信[35]

とされているが、これは善信のみを意味しているようにも見える。しかし、右の文中の賢聖とか淸淨とかが主觀的意味のものであるとすれば、それは染淨にわたることになるのである。

以上が諸部派の文獻における信の定義說明であるが、つぎには信の三性・界繫および諸識との相應關係に關する諸部派の說を眺めて見たい。まずパーリ佛敎では信は三界・出世間の一切の善心のみでなく、三界・出世間の有因の異熟・唯作無記心即ち淨心ともすべて相應するとされているから、第六意識とのみ相應し、前五識とは相應しないとされる。ところが有部や瑜伽行派では、三界の一切の善なる諸六識と相應するとされ、無記心とは相應しないとされている。そして瑜伽行派では佛果においては諸八識ともに信と相應するとされる。舍利弗毘曇や成實論が信を三性にわたるとしていることはすでにのべた通りである。また舍利弗毘曇では信は意識とのみ相應し、前五識とは相應しないとされる。なお宗輪論によれば、大衆部・化等部等は世間の信根なしと云って、信を出世間無漏のみであると主張したとされている。[36]

（1）S. V, p. 196; p. 197; A. II, p. 66; III, p. 2; p. 10.
（2）雜阿含巻二六、六五九經（大正二・一八四a）
（3）同上、六四七經（大正二・一八二b）
（4）同上、六四六經（大正二・一八二b）
（5）Dhs. p. 10 f.; p. 12; p. 19; p. 22; p. 62; p. 64; Vibh. p. 123: Saddhā saddahanā okappanā abhippasādo saddhā saddhindriyaṁ saddhābalaṁ.
（6）CNd. p. 30.
（7）集異門足論巻七（大正二六・三九四a）
（8）同上巻一四、巻一六（大正二六・四二五c、四三六a、b）
（9）同上巻一七（大正二六・四三七a）
（10）同上巻六（大正二六・三九三b）、法蘊足論巻二、巻三、巻一〇（大正二六・四六二a、四六四c、四九九b）
（11）品類足論巻三（大正二六・七〇〇a）
（12）舍利弗阿毘曇論巻二一（大正二八・六六二c）
（13）同上巻二三（大正二八・六七三a）
（14）同上巻五（大正二八・五六〇c）
（15）同上巻二一（大正二八・六六二a）
（16）同上巻二三（大正二八・六七三a）
（17）Mil. p. 34: Sampasādana-lakkhaṇā ca mahārāja saddhā sampakkhandana-lakkhaṇā ca.
（18）Ibid.
（19）Ibid. 34 f.
（20）Netti. p. 28: Okappana-lakkhaṇā saddhā adhimutti-paccupaṭṭhānā ca, abhipattiyana-lakkhaṇā saddhā, tassa aveccapasādo padaṭṭhānā.
（21）VM. p. 464; DhsA. p. 120; Abhav. p. 18: Saddahanti etāya, sayaṁ vā saddahati, saddahana-mattam eva vā

esā ti saddhā. Sā saddahana-lakkhaṇā okappana-lakkhaṇā vā, pasādana-rasā udakappasādaka-maṇi viya, pakkhandana-rasā vā oghuttaraṇo viya, akālussiya-paccupaṭṭhānā adhimutti-paccupaṭṭhānā vā, saddheyyavatthu-padaṭṭhānā saddhammasaranādi-sotāpattiyaṅga-padaṭṭhānā vā, hattha-vitta-bījāni viya daṭṭhabbā.

（22） DhsA. p. 119.

（23） 品類足論卷一（大正二六・六九三 a）

（24） 雜阿毘曇心論卷二（大正二八・八八一 b）

（25） 入阿毘達磨論卷上（大正二八・九八二 a 以下）

（26） 俱舍論卷四（大正二九・一九 b）

（27） 順正理論卷一一（大正二九・三九一 a）、顯宗論卷五（大正二九・七九九 c）

（28） 大乘阿毘達磨集論卷一（大正三一・六六四 b）Sam.: Śraddhā katamā, astitva-guṇavattva-śakyatveṣv abhisaṁpratyayaḥ prasādo 'bhilāṣaḥ, chandasanniśrayadāna-karmikā.

（29） 顯揚聖教論卷一（大正三一・四八一 b）

（30） 大乘五蘊論（大正三一・八四八 c）

（31） Triṁśikā p. 26: Śraddhā karma-phala-satya-ratneṣv abhisaṁpratyayaḥ prasādaś cetaso 'bhilāṣaḥ. Śraddhā hi tridhā pravartate; sati vastuni guṇavaty-aguṇavati vā saṁpratyayâkārā, sati guṇavati ca prasādâkārā, sati guṇavati ca prāptum utpādayituṁ vā śakye 'bhilāṣâkārā.……Sā chandasaṁniśrayadāna-karmikā.

（32） 成唯識論卷六（大正三一・二九 b）

（33） 同上（大正三一・二九 c）

（34）（35） 成實論卷六（大正三二・二八八 a）

（36） 異部宗輪論（大正四九・一五 c、一七 a）

（29） 念（ねん）(sati, skt. smṛti) 舊譯 憶

念は尼柯耶・阿含時代には四念處として說かれ、また念・正知と熟字して用いられ、比丘が常に正念に住すべきこ

とが説かれている。その他、五根中の念根、五力・七力中の念力、七覺支中の念覺支、七妙法中の念、八正道・十無學法中の正念としても念が説かれ、念はきわめて重要な德目と見なされているのである。そして尼柯耶・阿含では念を憶念不忘の義とし、その內容は四念處であるとしている。即ちパーリ尼柯耶では念根・念力の説明をして

念ある聖弟子ありて最上の念・慧を具備し、久しき以前に作したることをも久しき以前に語りたることをも憶念し隨念し居れるなり。(1)

とのべ、また念根・念力とは四念處であるとも云い、(2)念を説明して四念處をのべている場合もある。(3)

四念處については諸部派の尼柯耶・阿含にはすべて定型句が存している。まずパーリ尼柯耶では等しく

玆に比丘あり、身に對して身隨觀をなし、熱心にして正知あり念あり、世の貪憂を調伏して住す。受に對して受隨觀をなし……心に對して心隨觀をなし……法に對して法隨觀をなし、熱心にして正知あり念あり、世の貪憂を調伏して住す。(4)

とされ、漢譯雜阿含では

內身身觀念住、精勤方便、正知正念、調二伏世間憂悲一、外身・內外身觀念住、精勤方便、正念正知、調二伏世間憂悲一、如レ是受・心・法、內法・外法・內外法觀念住、精勤方便、正念正知、調二伏世間憂悲一(5)

という定型的文句が用いられ、また漢譯增一阿含には

比丘內觀レ身除二去惡念一無レ有二愁憂一、外自觀レ身除二去惡念一無レ有二愁憂一、內外觀レ身除二去惡念一無レ有二愁憂一、內觀二痛痒（受）一而自娛樂、外觀二痛痒一、內外觀二痛痒一、內觀レ心而自娛樂、外觀レ心、內外觀レ心、內觀レ法、外觀レ法、內外觀レ法而自娛樂(6)

とされている。

以上がパーリ尼柯耶における念の定義説明および漢・パの阿含における四念處の説明文であるが、つきには漢譯阿

含中では雜阿含に念根・念力の説明があり、それはいずれも念根・念力をもって四念處だとしている。卽ち

念根（又は力）者、當レ知四念處(7)

若比丘、內身身觀念住、殷懃方便、正念正智、調二伏世間貪愛一、外身・內外身、受・心・法法觀念住、亦如レ是說、是名二念根一（又は力）(8)

等がそれである。しかし他方、漢譯阿含には念に對して阿毘達磨的定義の先驅的な定義を用いているものもある。例えば雜阿含や中阿含分別聖諦經において八正道中の正念が

何等爲二正念一、謂念・隨順念・不妄・不虛(9)

若念・順念・背不向念・念遍・念憶、復憶心・心不忘・心之所應、是名二正念一(10)

等と定義されているのはそれであり、さらに正念が有漏・無漏の二に分けて説明されている場合もある。例えば雜阿含に

正念有二二種一……若念・隨念・重念・憶念・不妄・不虛、是名二正念世俗有漏一……聖弟子、苦苦思惟、集・滅・道道思惟、無漏思惟相應、若念・隨念・重念・憶念・不妄・不虛、是名二正念是聖出世間無漏一……(11)

とされ、また四諦經にこれと類似の説がなされているのはそれである。(12)

つぎに諸部派の阿毘達磨も尼柯耶・阿含の説をうけて念根・念力等を四念處であると定義説明する一方、漢譯阿含におけるような念の阿毘達磨的定義を一層發達させたものも用いるようになった。まずパーリ阿毘達磨からこれを見るに、分別論の經分別はすべて尼柯耶の説をうけて八正道中の正念の定義には四念處をもって說き、(13) 七覺支中の念覺支の定義には本項の最初に引用した念根・念力の説明を持ち來っている。(14) ところが分別論の論分別および法集論にお

ける念・念根・念力・正念等の説明には同義語の列擧による阿毘達磨的定義が用いられている。しかし、この場合にも有漏の念と無漏の念とでは多少その定義を異にしている。有漏の念・念根・念力・正念等に對しては等しく

念・隨念・現念・念・憶念・憶持・沈潛・不忘失・念・念根・念力・正念(15)

と定義説明し、無漏の念・念根・念力・正念・念覺支に對しては右の定義の後にさらに「念覺支・道支・道所攝」の語を加えている。(16)また大義釋・小義釋における念の定義は有漏の念の定義の最後に「念覺支・一行道」の語を加えている。(17)そしてパーリ佛教によれば、念は尼柯耶・阿含におけると同様に善淨にのみ屬するとされ、法集論以來心所法とされて、八十九心中、三界・出世間の一切の善淨心である五十九心と相應するとされ、攝阿毘達磨義論では念は共善淨心所におさめられている。

つぎに有部の阿毘達磨でも念の説明は念を四念處として説く場合と阿毘達磨的定義をなす場合との二種がある。即ち集異門足論では念力を定義して四念處の定型句をもってしており、(18)また集異門足論・法蘊足論・界身足論・品類足論では念を阿毘達磨的に定義して

(集異門)(法蘊) 念・隨念・專念・憶念・不忘・不失・不遺・不漏・不失法性・心明記性(19)

(集異門) 念・隨念・別念・憶念・念性・隨念性・別念性・不忘性・不忘法性・心明記性(20)

(界　身) 念・隨念・別念・憶念・憶念性・不忘性・不忘法・不失性・不失法・不忘失性・心明記(21)

(品　類) 念・隨念・別念・憶念・不忘・不失・不遺・不漏・不忘法性・心明記性(22)

としている。そしてパーリで無漏の念を説いたように、有部でも法蘊足論においては念覺支の定義説明として右の最初の定義の後にさらに

亦名二念根一、亦名二念力一、亦名二念覺支一、亦名二正念一、是聖・出世・無漏・無取・道隨行・道俱有・道隨轉、能正盡レ苦、作二苦邊際一

という句が加えられている。[23] これはこの念覺支が無漏であることを示しているのである。念は有部では法蘊足論で心相應中に數えられているのを始めとして、すべて心所法中に掲げられており、界身足論が十大地法の一として以來、十大地法として念は一切心と常に相應するとされている。故に有部では念は善・不善・無記の三性にわたり、諸六識におよぶとされるのである。これはパーリが念をもって善淨のみにかぎり、第六識とのみ相應して前五識と相應せずとするのと大いに異なっている。

つぎに舍利弗阿毘曇論でも念は心所法列擧中に數えられ、一般の念は三十七道品中の念根・念力・念覺支・正念等よりも廣義に解せられ、善・不善・無記の三性にわたるとされているようであるが、意識とのみ相應し前五識とは相應しないとされている。一般の念の定義としては單に

念・憶念[24]

とのみせられており、この定義ではそれが善のみであるか三性にわたるかは不明である。しかし、三十七道品中の念は善のみのものであり、念根・正念・念覺支等の定義説明においては等しくつぎのような定型句が用いられている。

念・憶念・微念・順念・住・不忘・相續念・不失・不奪・不鈍・不鈍根・念・念根・念力・念覺・正念[25]

以上が諸部派の論書における念の阿毘達磨的定義であるが、つぎには註釋時代以後における諸部派の文獻の定義説明を眺めて見たい。まずパーリ文獻では註釋時代の初期に屬する彌隣陀問經では念を定義して

大王よ、念は列擧を特相とし、また把持を特相とす。[26]

とのべ、さらに列擧の説明をして

大王よ、念は生起すれば善・不善、有罪・無罪、劣・勝、黑・白等の反對法を列擧す。〔卽ち〕これ四念處なり、これ四正勤なり、これ四神足なり、これ五根なり、これ五力なり、これ七覺支なり、これ八支聖道なり、これ止なり、これ觀なり、これ明なり、これ解脱なりと。斯くて瑜伽行者は習受すべき法を習受し、習受すべからざる法を習受せず、親近すべき法に親近し、親近すべからざる法に親近せず。これ大王よ、念は列擧を特相とするなり。……譬へば大王よ、轉輪聖王の庫藏管理人が「陛下よ、陛下にはこれだけの象兵あり、これだけの馬兵あり、これだけの車兵あり、これだけの歩兵あり、これだけの黃金あり、これだけの金貨あり、これだけの財寳あり、陛下はそを憶念したまへ」と朝夕、轉輪聖王に〔その〕權勢を列擧して憶念せしむるが如し。云々(27)

とのべ、また把持の説明をして

大王よ、念は生起すれば利・不利の諸法の歸趣を追求す。「この法は利なり、この法は不利なり、この法は益なり、この法は無益なり」と。斯くて瑜伽行者は不利なる法を棄去し、利ある法を把持す、無益なる法を棄去し、益ある法を把持す。これ大王よ、念は把持を特相とするなり。……譬へば大王よ、轉輪聖王の主兵寳(將軍)は王の利・不利を知る、「こは王に利あり、こは不利なり、こは益あり、こは無益なり」と。斯くて不利なるを棄去して利あるを把持し、無益なるを棄去して益あるを把持するが如し。云々(28)

とのべている。つぎにパーリ註釋書類においては淸淨道論・法集論註・入阿毘達磨論はともに念を定義説明して

それによりて〔心・心所が〕憶念するが故に、又は自ら憶念するが故に、又は憶念そのものなるが故に念なり。そは沈潜を特相とす。不忘失を作用とす。守護を現狀とす、又は境に面前せることを現狀とす。堅固なる想を直接因とす、又は身等の念處を直接因とす。また〔念は〕所緣に堅く住立し居るが故に門柱の如く、眼門等を護るが故に門衞の如しと知るべし。(29)

としている。しかし淸淨道論は他の場所では第三禪に存する念・正知の念を定義して

念は憶念を特相とす、不忘失を作用とす、守護を現状とす(30)、

とのべているが、その特相のみは前の定義と異なっている。また法集論註は前掲の定義のほかに彌隣陀問經における念の定義をそのまま掲げて

而してこは列擧を特相としまた把持を特相とす。即ち譬へば王の庫藏管理の童子が十種の寶を守護しつつ、朝夕王に〔王の〕自在なる盛榮を觀察せしめ憶念せしむるが如く、念は善業を觀察せしめ憶念せしむ。故に長老は云へり(31)。

とのべ、その後に彌隣陀問經の譬喩説明文を引用している。また增支部註には

念は近住を特相とし、又は沈潛を特相とす。沈潛を作用とす(32)。

と定義されている。故に註釋時代にはパーリ佛教では念の定義については種々の説があったことが知られる。そして前の種々なる定義の中で列擧と譯し沈潛と譯したのはその原語は等しく apilāpana であり、彌隣陀問經はこれを列擧（api+√lap 數え上げる）の意味に解し、淸淨道論の沈潛（a+√plu 浮ばず）の意味に解している。因みに安慧の三十頌釋では後に掲げるように abhilapana としてこれを漢譯は明記としている。

以上がパーリ佛教における註釋書的定義であるが、つぎに有部の註釋時代以後の文獻では雜阿毘曇心論・入阿毘達磨論・倶舍論・順正理論等に念の定義が掲げられ、また品類足論の新らしい部分における定義もこれらに類似している。今それらを紹介するならば、つぎの如くである。

（品　類）念云何、謂心明記性(33)

（雜　心）念者、於レ緣記不レ忘(34)

（入阿毘）念謂令ニ心於レ境明記一、即是不レ忘ニ已正當作諸事業一義(35)

（倶　舍）念謂於レ縁明記不レ忘(36)

（正　理）於レ境明記不ニ忘失一因、說名爲レ念(37)

それらはいずれも過去の經驗を忘れずして記憶していることをもって念としているのである。

つぎに瑜伽行派では念は別境心所とされ、有部が大地法心所として一切心と常に相應すると說いているのに反對している。その理由は未經驗のことに對しては念が生ぜず、またかつて經驗してもそれを記憶せずして忘れている場合があるから、一切心に念があるとは云えないからである。このことを成唯識論は

於ニ曾未受體類境中一全不レ起レ念、設曾所レ受不レ能ニ明記一、念亦不レ生、故念必非ニ遍行所攝一(38)

等と說いている。そして瑜伽行派では念と諸識との相應關係については種々の異說があったらしく、念が第六意識と相應すること、および第八識と相應しないことは、すべて一致して認めるけれども、前五識とは相應せずと主張する者があり(39)、護法および法相宗の正義としては前五識とも相應すると說くのである。また第七識に對しては相應せずという說と相應するという說とがあって(40)、護法および法相宗の立場は相應せずという說である。しかし佛果に至って轉識得智すれば諸八識ともに念と相應するとされる。念の定義說明は瑜伽師地論・大乘阿毘達磨集論・顯揚聖教論・大乘五蘊論・安慧釋三十頌・成唯識論等に揭げられている。今それを紹介すればつぎの如くである。

（瑜　伽）念云何、謂於ニ串習事一、隨ニ彼彼行一明了記憶性、……念作ニ何業一、謂於ニ久遠所思・所作・所說一憶念爲レ業(41)

（瑜　伽）念云何、謂於ニ彼彼境界一隨レ趣明記……念爲ニ何業一、謂於ニ久所レ思所レ作所レ說記憶爲レ業(42)

（集　論）何等爲レ念、謂於ニ串習事一令ニ心明記不レ忘爲レ體、不散亂爲レ業(43)

（顯　揚）念者、謂於ニ串習境一令ニ心明記不レ忘爲レ體、等持所依爲レ業(44)

（五　蘊）云何爲レ念、謂於二串習事一令二心不レ忘明記一爲レ性[45]

（三十釋）念は串習せる事において忘れずして心の明記することとなり……またそは不散亂を作用とす。[46]

（成唯識）云何爲レ念、於二曾習境一令二心明記不一レ忘爲レ性、定依爲レ業、謂數憶三持曾所レ受境二、令レ不二忘失一、能引レ定故[47]

つぎに成實論では念は憶という舊譯語によって譯せられ、憶品において説明されている。その定義によれば

知二先所一レ更、是名爲レ憶[48]

とあって、有部や瑜伽行派の説と大體同樣である。しかし有部で入阿毘達磨論等が説いているように、念は過去・現在・未來の三世を緣とするという説には反對して、念には現在緣は存しない、現在を緣ずるのは慧の作用であると云っている。成實論が經部系一般の説として念を心以外の心所と見なさずして心の別位とすることは云うまでもない。

以上をもって諸部派の文獻における念の定義説明をおわったが、最後に念の三性等に關する諸部派の説を綜合するならば、念はパーリ佛教においてのみ尼柯耶・阿含の説をうけて念根等の意味と解し、これを善淨のみのものとしており、他部派では念を一般的に記憶不忘の意味に解して善・不善・無記の三性にわたるとしている。そして念と諸識との相應關係は前にのべた通りであり、念は三界・出世間のいずれにも存するとされる。

（1）S. V, p. 197; A. III, p. 11; cf. M. I, p. 356: Ariyasāvako satimā hoti paramena satinepakkena samannāgato cirakataṁ cirabhāsitam pi saritā anussaritā.

（2）S. V, p. 196; A. III, p. 12.

（3）D. II, p. 94 f.; M. III, p. 252; S. IV, p. 211; V, p. 142; p. 180.

（4）D. II, p. 29; M. I, p. 56; S. V, p. 141 ff.: Idha bhikkhu kāye kāyânupassī viharati, ātāpī satimā vineyya loke abhijjhādomanassaṁ. Vedanāsu vedanânupassī viharati……Citte cittânupassī viharati……Dhammesu dhammânupassī viharati, ātāpī satimā vineyya loke abhijjhādomanassaṁ.

(5) 雑阿含巻二四、六一〇經、六二二經（大正二・一七一b、一七四a）等。
(6) 増一阿含巻五（大正二・五六八a）
(7) 雑阿含巻二六、六四六經、六五五經、六七五經（大正二・一八二b、一八三b、一八五c）等。
(8) 同上六四七經、六九八經（大正二・一八二c、一八八c）等。
(9) 雑阿含巻二八、七八四經（大正二・二〇三a）不妄は不忘の誤りと思われる。
(10) 中阿含巻七、三一經（大正一・四六九b）
(11) 雑阿含巻二八、七八五經（大正二・二〇三c以下）二ヶ所にある不妄は不忘の誤りであろう。
(12) 四諦經（大正一・八一六c）
(13) Vibh. p. 105; p. 236.
(14) Ibid. p. 227.
(15) Dhs. p. 11; p. 12; p. 13; p. 16; p. 19; p. 21; p. 22; Vibh. p. 124; p. 250: Sati anussati paṭissati sati saraṇatā dhāraṇatā apilāpanatā asammussanatā sati satindriyaṁ satibalaṁ sammāsati.
(16) Dhs. p. 62; p. 64; p. 65; p. 67; Vibh. p. 107; p. 229; p. 237: satisambojjhaṅgo maggaṅgaṁ magga-pariyāpannaṁ.
(17) MNd. p. 10 etc.; CNd. p. 17 etc.: satisambojjhaṅgo ekāyana-maggo.
(18) 集異門足論巻一四、巻一五（大正二六・四二五c、四三六b）
(19) 集異門足論巻二（大正二六・三七二a）、法蘊足論巻二、巻五、巻六、巻一〇（大正二六・四六〇b、四六二a、四六三a、四七六b、四八二a、四九九c）
(20) 集異門足論巻一六（大正二六・四三三a）
(21) 界身足論巻上（大正二六・六一四c）
(22) 品類足論巻二（大正二六・六九九c）
(23) 法蘊足論巻八（大正二六・四九一c）
(24) 舎利弗阿毘曇論巻二一、巻二二（大正二八・六六二c、六七三a）

(25) 同上巻四、巻五、巻六（大正二八・五五四b、五六〇c、五六八b）
(26) Mil. p. 37: Apilāpana-lakkhaṇā mahārāja sati upagaṇhana-lakkhaṇā ca. なお Netti. p. 28 には右の前半にあたる念の定義がなされている。
(27) Ibid.
(28) Ibid. p. 37 f.
(29) VM. p. 464; DhsA. p. 121 f.; Abhav. p. 18: Saranti etāya, sayaṁ vā sarati, saraṇa-mattam eva vā esā ti sati. Sā apilāpana-lakkhaṇā, asammosa-rasā, ārakkha-paccupaṭṭhānā visayâbhimukhabhāva-paccupaṭṭhānā vā, thirasaññā-padaṭṭhānā kāyādisatipaṭṭhāna-padaṭṭhānā vā. Ārammaṇe daḷhapatiṭṭhitattā pana esikā viya, cakkhudvārādirakkhaṇato dovāriko viya ca daṭṭhabbā.
(30) VM. p. 162: Saraṇa-lakkhaṇā sati, asammussana-rasā, ārakkha-paccupaṭṭhānā.
(31) DhsA. p. 121.
(32) AA. II, p. 52.
(33) 品類足論巻一（大正二六・六九三a）
(34) 雑阿毘曇心論巻二（大正二八・八八一a）
(35) 入阿毘達磨論巻上（大正二八・九八二a）
(36) 倶舎論巻四（大正二九・一九a）
(37) 順正理論巻一〇（大正二九・三八四b）、顕宗論巻五（大正二九・七九九c）
(38) 成唯識論巻五（大正三一・二八b）
(39) 同上（大正三一・二九a）
(40) 同上巻四（大正三一・二二b以下）
(41) 瑜伽師地論巻三（大正三〇・二九一c）
(42) 同上巻五五（大正三〇・六〇一c以下）
(43) 大乗阿毘達磨集論巻一（大正三一・六六四b）Sam.: Smṛtiḥ katamā, saṁstute vastuni cetaso 'saṁpramoṣaḥ,

avikṣepa-karmikā.

（44）顯揚聖敎論卷一（大正三一・四八一ｂ）

（45）大乘五蘊論（大正三一・八四八ｃ）

（46）Triṁśikā p. 25 f.: Smṛtiḥ saṁstute vastuny asaṁpramoṣaś cetaso 'bhilapanatā.……Sā punar avikṣepa-karmikā.

（47）成唯識論卷五（大正三一・二八ｂ）

（48）成實論卷六（大正三二・二八八ｂ）

（30）慚（hiri, skt. hrī）舊譯　羞

（31）愧（ottappa, skt. apatrāpya or optrāpya）舊譯　慚

慚と愧とは尼柯耶・阿含以來一緒にして說かれるのが常であるから、ここでも便宜上この兩者を一括して說明することにした。尼柯耶・阿含では慚・愧はそれ自身でも說かれ、また五學力・七財・七力・七妙法等の中にも說かれている。その定義說明によれば、慚力・愧力とはつぎの如くである。

　茲に聖弟子は慚ありて身惡行・語惡行・意惡行を慚ぢ、諸の惡・不善の法の正得を慚づ、これを慚力といふ。茲に聖弟子は愧ありて身惡行・語惡行・意惡行を愧ぢ、諸の惡・不善の法の正得を愧づ、これを愧力といふ。(1)

　羞恥、恥㆘於起㆓惡不善法諸煩惱數㆒、受㆗諸有熾然苦報、於㆓未來世㆒生老病死憂悲苦惱㆖、是名㆓慚力是學力㆒、諸可㆑愧事而愧、愧㆘起㆓惡不善法諸煩惱數㆒、受㆗諸有熾然苦報、於㆓未來世㆒生老病死憂悲苦惱㆖、是名㆓愧力是學力㆒(2)

これによると慚・愧とは諸の惡不善法を慚ぢ愧じることである。この定義は阿毘達磨時代においても大體繼承された。まずパーリ阿毘達磨では法集論・人施設論等に慚・愧が

　（慚）慚づべきを慚ぢ、諸の惡・不善の法の正得を慚づ。

（愧）愧づべきを愧ぢ、諸の悪・不善の法の正得を愧づ。(3)

と定義されている。そして法集論では慚・愧は八十九心中の三界・出世間の一切の善心である五十九心と常に相應する心所であるとされ、その後もこの説は繼承され、攝阿毘達磨義論ではこの二法は共善淨心所におさめられている。

つぎに有部では慚・愧は法蘊足論の心相應法列擧中には揭げられず、また界身足論の十大地法等の列擧中にも揭げられなかったが、品類足論に至って十大善地法として説かれるようになり、その後この慚・愧は大善地法の心所として一切の善心と常に相應するとされるようになった。しかし、慚・愧に關する阿毘達磨的定義説明はすでに集異門足論においてのべられ、品類足論・發智論等もこれをうけている。卽ちそれは

（集異門）惡不善法生時、有慚・有所慚・有別慚・有羞・有所羞・有別羞・有崇敬・有所崇敬・有隨屬・有所隨屬、於自在者有怖畏轉、是謂慚

惡不善法生時、有愧・有所愧・有別愧・有恥・有所恥・有別恥、於諸罪中有怖・有畏、能見怖畏、是謂愧(4)

（品類）慚・等慚・各別慚・羞・等羞・各別羞・厭・等厭・各別厭・毀・等毀・各別毀・有尊・有敬・有所自在・有自在轉・有所畏忌・不自在行、是名爲慚

愧・等愧・各別愧・恥・等恥・各別恥・厭・等厭・各別厭・毀・等毀・各別毀・怖罪・懼罪、於罪見怖、是名爲愧(5)

（發智）有慚・有所慚・有異慚・有羞・有所羞・有異羞・有敬・有敬性・有自在・有自在性、於自在者有怖畏轉、是謂慚

有愧・有所愧・有異愧・有恥・有所恥・有異恥、於諸罪中有怖・有畏、深見怖畏、是謂愧(6)

等である。つぎに舍利弗阿毘曇論では心所法列擧中にも慚・愧は數えられず、また他の場所にも慚・愧の定義説明もなされていない。

以上がパーリ佛教および有部における慚・愧の阿毘達磨的定義であるが、つぎには註釋時代以後におけるその定義説明を眺めて見たい。まずパーリ佛教では清淨道論・入阿毘達磨論に

身惡行等を慚ぢ厭ふが故に慚なり。こは恥の同義語なり。其等〔身惡行等〕を愧ぢ懼るるが故に愧なり。こは惡の懼怖の同義語なり。その中、慚は惡の厭惡を特相とし、愧は駭怖を特相とす。慚は恥ぢて諸惡を作さざるを作用とし、愧は駭怖して〔諸惡を作さざるを作用とす〕。此等〔慚・愧〕は上述の如くにして惡より撤退することを現狀とし、自を尊重し（慚）、他を尊重する（愧）を直接因とす。蓋し、〔人は〕良家の嫁の如く自己を重んじて慚をもつて惡を捨て、婬女の如く他を重んじて愧をもつて惡を捨つればなり。而して此等二法は世間を護るものなりと知るべし(7)。

と定義説明され、また法集論註・大義釋註等には慚・愧の區別が詳細に説明されている。それによれば

㈠内に等起するのが慚であり、外に等起するのが愧である。内に等起するとは殺生等の惡業に對して、それは漁獵者のような下賤の生れの者のなすことであって上品の生れの者のなすべきことではないとて内に慚じ、またそれは愚童のなすことであって盛壯の者のなすべきことではないとて慚じ、またそれは弱き者のなすことであって勇者のなすべきことではないとて内に慚じ、またそれは無聞者のなすことであって多聞者のなすべきことではないとて内に慚じることである。即ち生れ・盛壯・勇猛・多聞を自覺して惡業を自ら慚じることが慚である。外に等起するとは惡業をなせば他から譏呰されるであろうことを懼れて惡を行なわないことである。故に愧は外に等起すると云われる。つぎに

㈡自增上が慚であり、世增上が愧である。自增上とは善男子が自ら增上最勝であることを自覺し、このように信じて出家し、多聞にして頭陀を行ずる者には惡業を行ずることは適當でないとして、惡業を自ら慚じ行なわないことである。世增上とは世間を增上最勝であるとなし、世間の人々に對して惡行を愧じ行なわないことである。さらに

㈢羞恥を自性とするものが慚であり、怖畏を自性とするものが愧である。羞恥とは悪業を自ら恥じ厭うことであり、怖畏とは悪業に悪趣の怖畏のあることを怖れることである。あたかも冷と熱との鐵丸があって、冷たい鐵丸には糞尿が附着しているためにこれを恥じ厭い、赤熱した鐵丸は手を焼く危険があるからこれを怖れ避けるようなものである。また

㈣崇敬を特相とするものが慚であり、罪の畏怖を見るを特相とするものが愧である。即ち慚とは自己の生れ・師(佛)・遺産(法)・同行者(僧)の偉大を觀察して、それらに對する崇敬の特相ある慚を生ぜしめて悪を行なわないことであり、愧とは自責・他よりの叱責・刑罰・悪趣の怖畏ある所の罪の畏怖を見る特相ある愧を生ぜしめて悪を行なわないことである。(8) 要するにパーリ佛教によれば、慚とは悪を自己に對して恥じ厭うことであり、愧とは悪を他に對して怖れ避けることであるとされるが、これは佛教一般の通説と見らるべきである。

つぎに有部の註釋時代以後の文獻では雜阿毘曇心論・入阿毘達磨論・倶舍論・順正理論等に慚・愧の定義が説かれている。即ちそれは

(雜　心)於ニ諸過惡一自厭、名爲レ慚、於ニ諸過惡一羞レ他、名爲レ愧(9)

(入阿毘)慚謂隨ニ順正理一、自法增上所生、違レ愛等流、心自在性、由ニ此勢力一、於ニ諸功德及有德者一、恭敬而住、愧謂修ニ習功德一爲レ先、違レ癡等流、訶ニ毀劣法一、由ニ此勢力一、於レ罪見レ怖(10)

(倶　舍)有レ敬有レ崇有レ所ニ忌難一有レ所ニ隨屬一、説名爲レ慚、於レ罪見レ怖、説名爲レ愧、……(有餘師説)於ニ所造罪一自觀有レ恥、説名爲レ慚、觀レ他有レ恥、説名爲レ愧(11)

(正　理)趣ニ向如理一、自法二種增上所生、違レ愛等流、心自在性、説名爲レ慚、愛ニ樂修ニ習功德一爲レ先、違レ癡等流、厭ニ惡劣

法一、説名爲レ愧、有説、怖ニ畏譏訶惡趣自他謗因一、説名爲レ愧(12)

等とされている。この中、雜阿毘曇心論の定義のみは佛敎一般の説のように、慚・愧をもって過惡に對する自愧・羞他、卽ち內慚・外愧と解しているが、その他のものでは慚とは功德・有德者に對する恭敬崇敬であり、愧とは過惡・劣法に對する怖畏厭惡であると説明している。この説は入阿毘達磨論・倶舍論・順正理論等の有部論書に特有なるものと云うべきであろう。

つぎに瑜伽行派においては慚・愧は有部のように善心所として揭げられ、大乘阿毘達磨集論・顯揚聖敎論・大乘五蘊論・安慧三十頌釋・成唯識論等にその定義がのべられている。卽ち

（集　論）何等爲レ慚、謂於ニ諸過惡一、自羞爲レ體、惡行止息所依爲レ業、何等爲レ愧、謂於ニ諸過惡一、羞レ他爲レ體、業如レ慚説(13)

（顯　揚）慚者、謂依ニ自增上及法增上一羞ニ恥過惡一爲レ體、斷ニ無慚障一爲レ業、如レ前乃至增ニ長慚一爲レ業、……愧者、謂依ニ世增上一羞ニ恥過惡一爲レ體、斷ニ無愧障一爲レ業、如レ前乃至增ニ長愧一爲レ業……(14)

（五　蘊）云何爲レ慚、謂自增上及法增上、於ニ所作罪一羞恥爲レ性、云何爲レ愧、謂世增上、於ニ所作罪一羞恥爲レ性(15)

（三十釋）慚は自己又は法を增上となして罪を羞づることなり。……而してこは惡行の制伏に所依を與ふるを作用とす。愧は世間を增上となして罪を羞づることなり。卽ち「こは世間にて訶責せられたり、而して〔世人は〕我が斯く〔惡業を〕行ふを知りて〔我を〕訶責するならん」とて惡評等を怖れて羞づるなり。これも亦惡行の制伏に所依を與るを作用とす。(16)

（成唯識）云何爲レ慚、依ニ自法力一崇ニ重賢善一爲レ性、對ニ治無慚一、止ニ息惡行一爲レ業、謂依ニ自法尊貴增上一、崇ニ重賢善一、羞ニ恥過惡一、對ニ治無慚一、息ニ諸惡行一、云何爲レ愧、依ニ世間力一、輕ニ拒暴惡一爲レ性、對ニ治無愧一、止ニ息惡行一爲レ業、謂依ニ世間訶厭增上一、輕ニ拒暴惡一、羞ニ耻過罪一、對ニ治無愧一、息ニ諸惡業一(17)

等とされている。これらはいずれも、慚をもって過惡に對して自ら羞じることであり、愧をもって過惡に對して世人

を怖れ羞じることであるとする佛教一般の説である。つぎに成實論には慚・愧が獨立法として立てられず、従ってその定義説明もない。

以上をもって慚・愧に關する諸派の文獻の定義説明を一應紹介しおわったが、最後に慚・愧と諸識との相應關係についての諸部派の説を眺めて見たい。まずパーリ佛教では慚・愧は三界・出世間の一切の善淨心と相應するとされるから、善心のみでなく、有因の異熟・唯作無記心とも相應することとなり、それらはすべて意識にのみあって前五識には存しないとされる。ところが有部や瑜伽行派では慚・愧は三界の一切の善心と相應し無記心とは相應せずとされる。そして善心は意識のみでなく、前五識にも存するから、有部等では慚・愧は諸六識と相應するとされる。また瑜伽行派でも有部説と大體同じであるが、佛果においては諸八識すべて慚・愧と相應するとされる。

(1) A. III, p. 2.

(2) 雜阿含卷二六、六七九經、六九一經（大正二・一八六a、一八八a）

(3) Dhs. p. 13; p. 66; p. 228; Pp. p. 24:
Hiriyati hiriyitabbena hiriyati pāpakānaṁ akusalānaṁ dhammānaṁ samāpattiyā.
Ottappati ottappitabbena ottappati pāpakānaṁ akusalānaṁ dhammānaṁ samāpattiyā.

(4) 集異門足論卷一（大正二六・三七〇a）

(5) 品類足論卷三（大正二六・七〇〇a）

(6) 發智論卷二（大正二六・九二五a）、大毘婆沙論卷三五（大正二七・一八〇b）

(7) VM. p. 464 f.; Abhav. p. 19: Kāya-duccaritādihi hiriyatī ti hiri. Lajjāy 'etaṁ adhivacanaṁ. Tehi yeva ottappatī ti ottappaṁ. Pāpato ubbegass 'etaṁ adhivacanaṁ. Tattha pāpato jigucchana-lakkhaṇā hiri uttāsana-lakkhaṇaṁ ottappaṁ, vutta-ppakāren 'eva ca pāpato saṅkocana-paccupaṭṭhānā etā, attagārava-paragārava-padaṭṭhānā.

Attānaṁ hi garuṁ katvā hiriyā pāpaṁ jahāti kulavadhū viya, paraṁ garuṁ katvā ottappena pāpaṁ jahāti vesiyā viya. Ime ca pana dve dhammā lokapālakā ti daṭṭhabbā.

（8）DhsA. p. 125 ff.; MNdA. I, p. 57 ff.

（9）雜阿毘曇心論卷二（大正二八・八八一b）

（10）入阿毘達磨論卷上（大正二八・九八二b）

（11）俱舍論卷四（大正二九・二一a）

（12）順正理論卷一一（大正二九・三九一a）、顯宗論卷五（大正二九・八〇〇a）

（13）大乘阿毘達磨集論卷一（大正三一・六六四b）Sam.: Hrīḥ katamā, svayam avadyena lajjanā, duścaritasaṁyama-sanniśrayadāna-karmikā. Apatrāpyaṁ katamat, parato 'vadvena lajjanā, tadkarmakam eva.

（14）顯揚聖教論卷一（大正三一・四八一b以下）

（15）大乘五蘊論（大正三一・八四八c）

（16）Triṁśikā p. 26 f.: Hrīr ātmānaṁ dharmaṁ vâdhipatiṁ kṛtvā 'vadyena lajjā.……Iyaṁ ca duścaritasaṁyamana-saṁniśraya-dāna-karmikā. Apatrāpyaṁ lokam adhipatiṁ kṛtvā 'vadyena lajjā. Loke hy etad garhitaṁ māṁ caivaṁ karmāṇaṁ viditvā garhiṣyatī ty aślokādi-bhayād yena lajjate. Idam api duścarita-saṁyamana-saṁniśra-yadāna-karmakaṁ.

（17）成唯識論卷六（大正三一・二九c）

（32）無貪(むとん)（alobha）舊譯　不貪

無貪は貪の反對であって、尼柯耶・阿含では三善根の一として説かれている。諸部派の阿毘達磨においても三善根（パーリは三善因）の一として無貪が説かれ、パーリ阿毘達磨ではさらに三無記因の一としても説かれている。今、諸部派の無貪に對する阿毘達磨的定義を紹介するならば、つぎの如くである。

まずパーリ佛教では法集論において無貪は八十九心中の一切善淨心である五十九心、即ち三界・出世間の善心および有因の異熟・唯作無記心の一切と相應する心所であるとされ、これを無貪（alobha）および無貪欲（anabhijjhā）の二名によって呼んでいる。その定義はいずれの場合にも

無貪・無貪婪・無貪婪性・無染貪・無染愛・無染愛性・無貪欲・無貪善根(1)

という定型的なものである。

つぎに有部では法蘊足論の心相應法列擧中には無貪は直接には數えられていないが、善根の中に含まれているから、無貪は心所とされていたことが知られる。品類足論に至ると無貪は十大善地法の一として揭げられ、その後の有部ではすべてこれを大善地法の心所として一切の善心と常に相應するとされた。その阿毘達磨的定義は集異門足論に三善根の一として說かれている。即ちそれは

於二欲境一諸不貪・不等貪・不執藏・不防護・不堅著・不愛・不樂・不迷・心悶・不耽嗜・不遍耽嗜・不內縛・不欲・不求・不耽湎・非苦集・非貪類・非貪生、總名二無貪一(2)

とされ、また品類足論は無貪を定義してつぎのように說いている。

有二心所一與レ心相應、能對二治貪一、是名二無貪一(3)

つぎに舍利弗阿毘曇論は無貪を心所法として數え、また三善根の一としても說いており、その定義は兩者の場合とも、ほとんど同一である。即ち無貪善根に對しては

云何無貪善根、不悕望名二無貪善根一、云何無貪善根、心堪忍離レ貪、是名二無貪善根一、云何無貪善根、五欲中喜愛・適意・愛色・欲染相續、眼識色愛喜・適意・愛色・欲染相續、耳鼻舌身識觸愛喜・適意・愛色・欲染相續、他欲・他色・他財・他妻女・他

童女・他所須、不悕望得・不貪・不著心・不貪悕望・不愛・不欲染・不重欲染心・究竟不欲染、及餘法不貪・不重貪・究竟不貪・不悕望・不愛・不欲染・不重欲染・究竟不欲染、名二無貪善根一(4)

と定義し、心所中の無貪に對しては

何謂二無貪一、若不悕望、是名二無貪一、復次若堪忍離貪心、是名二無貪一、復次若於二五欲中愛喜・適意・愛色・欲染相續、眼識色愛喜・適意・愛色・欲染相續、耳鼻舌身識觸愛喜・適意・愛色・欲染相續一、若於二他欲・他財・他所須・他婦女一、不欲貪取、若不貪・重不貪・究竟不貪・心不著・不悕望・不愛著・不欲染、及餘可貪法、若不貪・重不貪・究竟不貪・心不貪著・不悕望・不愛著・不欲染、是名二無貪一(5)

と定義している。そして他の場合にはつぎの定義をもってしている。

若法不悕望、是名二無貪法一(6)

以上が無貪に對する諸部派の阿毘達磨的定義であるが、つぎには諸部派の註釋時代以後における定義説明を眺めて見たい。まずパーリ佛教では、清淨道論・法集論註・入阿毘達磨論に等しく

それによりて〔心・心所が〕貪らざるが故に、又は自ら貪らざるが故に、又はそは無貪そのものなるが故に無貪なり。無貪は所縁に對する心の不貪求を特相とし、又は懸著せざることを特相とす、恰かも荷葉に水滴の〔著かざるが〕如し。遍取せざるを作用とす、恰かも解脱せる比丘の如し。滯著せざる状態を現狀とす、恰かも不淨中に墮せる人が〔不淨に滯著せざるが〕如し。(7)

と定義されている。つぎに有部においては雜阿毘曇心論・順正理論等に無貪の定義が掲げられており、それはつぎの如くである。

（雜心）於二生及資生具一壞二貪著一、名二不貪一(8)

（正理）已得未得境界耽著希求相違、無愛染性、名爲二無貪一(9)

入阿毘達磨論・倶舍論等でその定義がなされていないのは無貪は貪の反對であり、貪の定義から直ちに推測されるからであろう。なお倶舍論では四無量中の捨無量は無貪であるとされ(10)、順正理論は喜無量にも無貪の性があるとしている(11)。

つぎに瑜伽行派では無貪は善心所とされ、その定義は大乘阿毘達磨集論・顯揚聖教論・大乘五蘊論・安慧三十頌釋・成唯識論等に揭げられている。即ちそれはつぎの如くである。

（集　論）何等無貪、謂於二有・有具一無レ著爲レ體、惡行不轉所依爲レ業(12)

（顯　揚）無貪者、謂於二有・有具一厭離・無執・不藏・不愛・無著爲レ體、能斷二貪障一爲レ業、如レ前乃至增二長無貪一爲レ業(13)

（五　蘊）云何無貪、謂貪對治、令二深厭患無著一爲レ性(14)

（三十釋）無貪は貪の對治なり。貪とは有と有の資具とに對するあらゆる著・希求なり。その對治たる無貪は有と有の資具とに對する不著・違背なり。而してこは惡行の不起に所依を與ふるを作用とす(15)。

（成唯識）云何無貪、於二有・有具一無著爲レ性、對二治貪著一、作レ善爲レ業(16)

これらはいずれもほとんど同じく、無貪を有と有具とに對する不著であるとされているが、有とは生存を云い、有具とは生存の資具たる衣・食・住等の物資等を指すのである。

つぎに成實論では無貪が不貪と譯され、心所とされているが、心所という別體があるのではなく、心の分位別名にすぎずとする點は經部一般の說である。その定義はつぎの如くである。

以二思量一爲レ首、能無二貪著一、名爲二不貪一(17)

以上で無貪に關する諸文獻の定義說明を一應おわったが、最後に無貪と諸識との相應關係、無貪の界繫等に關する諸部派の說を眺めて見たい。まずパーリ佛教では前述のように、無貪は三界・出世間の一切善淨心と相應するとされるから、善のみでなく、有因の無記にもおよび、それは意識とのみ相應して前五識と相應することはないとされる。この點は舍利弗阿毘曇論も同樣である。ところが有部や瑜伽行派では、無貪は三界一切の善心と常に相應するとされるから、それは善のみであって無記はなく、また意識のみでなく、前五識とも相應するとされる。また瑜伽行派では佛果においては無貪は諸八識と常に相應するとされるのである。

（1）Dhs. p. 13; p. 14; p. 23; p. 65; p. 66; p. 188: Alobho alubbhanā alubbhitattaṁ asārāgo asārajjanā asārajjitattaṁ anabhijjhā alobho kusalamūlaṁ.
（2）集異門足論卷三（大正二六・三七六c）
（3）品類足論卷三（大正二六・七〇〇a）
（4）舍利弗阿毘曇論卷六（大正二八・五七一a）大正藏經では最後の方の句である究竟不欲染の字の前に「究竟不貪・不悕望・不愛・不欲染・不重欲染」の句があるけれども、これは明らかに重複誤入であるから、今はこれを除去した。
（5）同上卷二三（大正二八・六七二c）
（6）同上卷二一（大正二八・六六二b）
（7）VM. p. 465; DhsA. p. 127; Abhav. p. 19: Na lubbhanti tena, sayaṁ vā na lubbhati, alubbhana-mattam eva vā tan ti alobho. Alobho ārammaṇe cittassa agedha-lakkhaṇo, alaggabhāva-lakkhaṇo vā kamaladale jalabindu viya, apariggaha-raso mutta-bhikkhu viya, anallīnabhāva-paccupaṭṭhāno asucimhi patitapuriso viya. cf. Netti. p. 27: Icchāvacara-paṭisaṁharaṇa-lakkhaṇo alobho. Tassa adinnādānā veramaṇī padaṭṭhānaṁ.
（8）雜阿毘曇心論卷二（大正二八・八八一a）
（9）順正理論卷一一（大正二九・三九一a以下）、顯宗論卷五（大正二九・八〇〇a）
（10）俱舍論卷二九（大正二九・一五〇b）

(11) 順正理論巻七九（大正二九・七六九b）
(12) 大乘阿毘達磨集論巻一（大正三一・六六四b）Sam.: Alobhaḥ katamaḥ, bhave bhavopakaraṇeṣu vânāsaktiḥ, duścaritâpravṛtti-sanniśrayadāna-karmakaḥ.
(13) 顯揚聖教論巻一（大正三一・四八一c）
(14) 大乘五蘊論（大正三一・八四八c）
(15) Triṁśikā p. 27: Alobho lobhapratipakṣaḥ, lobho nāma bhave bhavopakaraṇeṣu ca yā saktiḥ prārthanā ca. Tat-pratipakṣo 'lobho bhave bhavopakaraṇeṣu cânāsaktiḥ vaimukhyaṁ ca. Ayaṁ ca duścaritâpravṛtti-saṁniśrayadāna-karmakaḥ.
(16) 成唯識論巻六（大正三一・三〇a）
(17) 成實論巻六（大正三二・二八八c）

(33) 無瞋（adosa, skt. adveṣa）舊譯 不瞋・不瞋恚・無恚

無瞋は瞋の反對であり、尼柯耶・阿含では三善根の一として說かれている。諸部派の阿毘達磨においても無瞋は三善根（パーリでは三善因）の一として說かれ、パーリ阿毘達磨ではさらに三無記因の一としても說かれた。諸派の阿毘達磨では無瞋に對して共通した阿毘達磨的定義がなされた。

まずパーリ阿毘達磨では、法集論において無瞋をもって八十九心中の一切の善淨心である五十九心、即ち三界・出世間の善心および有因の異熟・唯作無記心と相應する心所とされ、これを無瞋（adosa）および無瞋恚（avyāpāda）の名をもって呼び、その兩者に對して等しく

無瞋・無瞋怒・無瞋怒性・無瞋恚・無恚怒・無瞋善根(1)

という定義を加えているが、さらに三善因の一である無瞋因の說明においては

無瞋・無瞋忿・無瞋忿性・慈・慈愍・慈愍性・哀愍・憐愍・憐愍性・求利性・同情・無瞋恚・無恚忿・無瞋善根(2)

として、前の定義の間に慈乃至同情の八語が挿入されている。これは無瞋が慈の同義であることを物語るものであって、現に大義釋では慈の定義として、右の定義中の慈以下の文句がそのまま用いられており(3)、また清淨道論等でも「無瞋は慈に他ならず」とされている(4)。

つぎに有部では法蘊足論の心相應法列擧中には無瞋は直接には數えられていないが、善根が掲げられているから、その中に無瞋も存することになる。品類足論に至ると無瞋は十大善地法の一とされ、それ以後は大善地法として一切の善心と常に相應する心所とされた。そして無瞋に對する阿毘達磨的定義は集異門足論において、三善根中の無瞋善根の説明として

於㆓有情㆒不㆑欲㆓損害㆒、不㆑懷㆓栽杌㆒、不㆑欲㆓擾惱㆒、非已瞋・非當瞋・非現瞋、不㆑樂㆑爲㆓過患㆒、不㆓極爲㆓過患㆒、意不㆓憤恚㆒、於㆓諸有情㆒不㆓相違戻㆒、不㆑欲㆑爲㆓過患㆒、非㆓已爲㆓過患㆒、非㆓當爲㆓過患㆒、非㆓現爲㆓過患㆒、總名㆓無瞋㆒(5)

とのべ、また品類足論ではつぎのように定義されている。

有㆓心所㆒與㆑心相應、能對㆓治瞋㆒、是名㆓無瞋㆒(6)

つぎに舍利弗阿毘曇論では無瞋は無恚と譯され、それは心所としても數えられ、また三善根中にものべられて、そのいずれの場合にも同様な定義がなされている。卽ち無瞋善根の定義としては

云何無恚善根、不忿怒、是名㆓無恚善根㆒、云何無恚善根、心堪忍離恚、名㆓無恚善根㆒、云何無恚善根、若少衆生・多衆生、此衆生不傷害・不繫縛・不縛閉・不作種種苦・不瞋・不重瞋・究竟不瞋心・不應瞋・不忿怒・不横瞋・不憎惡・不惱亂心・不相憎惡・憐愍・利㆓益衆生㆒、及餘法不瞋・不恚・不重恚・究竟不恚心・不應恚・不忿怒・不横瞋・不憎惡・不惱亂心・不瞋恚・不

相憎惡・憐愍・利二益法一、是名二不恚善根一[7]

とあり、また心所中の無瞋の定義としては

何謂二無恚一、若無諍訟、是名二無恚一、復次若堪忍離恚心、是名二無恚一、復次若於二少衆生・多衆生一、欲レ令三此衆生不繋・不閉・不傷害一、莫レ令レ爲二若干苦加一、若無恚・重無恚・究竟無恚・心離恚・無諍訟・不憎害・無惱縁心・不怨憎・慈・重慈・究竟慈・矜愍・欲レ利二益衆生一、及餘可恚法、若不恚・重不恚・究竟不恚・心離恚・無諍訟・不憎害・無惱縁心・不怨憎・慈・重慈・究竟慈・矜愍・欲レ利二益法一、是名二無恚一[8]

とされている。しかし他方では無瞋に對して簡單につぎのように定義されている場合もある。

若無惱、是名二無恚法一[9]

以上で諸部派の無瞋に對する阿毘達磨的定義を紹介したが、つぎには註釋時代以後における諸部派の無瞋に對する定義説明を眺めて見たい。その前に註釋の先驅としてのパーリ佛教の導論には、無瞋を定義して

無瞋は無瞋恚を特相とす、離殺生がその直接因なり。[10]

とされている。これをさらに詳細にして清淨道論・法集論註・入阿毘達磨論においては、無瞋は等しく

無瞋は不激怒を特相とし、又は不違背を特相とす、恰かも親しき友の如し、瞋害の調伏を作用とし、又は熱惱の調伏を作用とす、恰かも栴檀の如し。溫和なる狀態を現狀とす、恰かも滿月の如し。[11]

と定義説明されている。

つぎに有部の註釋時代以後の文獻では雜阿毘曇心論・順正理論等に無瞋の定義が掲げられているが、それはつぎの如くである。

（雜心）於㆓衆生數及非衆生數㆒壞㆓瞋恚㆒、名㆓不瞋恚㆒[12]

（正理）於㆓情非情㆒無㆓恚害意㆒、哀愍種子、說名㆓無瞋㆒[13]

これは瞋の反對であるから、入阿毘達磨論・倶舍論等においては瞋を反對にして知られうるために、その定義が省略されている。なお倶舍論では四無量中の慈・悲の二は無瞋をもって體となすとされているが、これは一應の說であって、嚴密には慈のみが無瞋であって、悲は不害を體とするものであるとされ、[14] 順正理論もこの說をうけている。[15] これはパーリ佛教が慈を無瞋と同視しているのと合致している。

つぎに瑜伽行派では無瞋は善心所とされ、一切善心と常に相應するとされている。その定義說明は大乘阿毘達磨集論・顯揚聖敎論・大乘五蘊論・安慧釋唯識三十頌・成唯識論等につぎのように揭げられている。

（集　論）何等無瞋、謂於㆓諸有情苦及苦具㆒無恚爲㆑體、惡行不轉所依爲㆑業[16]

（顯　揚）無瞋者、謂於㆓諸有情㆒心無㆓損害㆒慈愍爲㆑體、能斷㆓瞋障㆒爲㆑業、如㆑前乃至增㆓長無瞋㆒爲㆑業[17]

（五　蘊）云何無瞋、謂瞋對治、以㆑慈爲㆑性[18]

（三十釋）無瞋は瞋の對治にして慈なり。蓋し瞋は諸有情に對する、また苦と苦を起す諸法とに對する瞋惱なり。無瞋は瞋の對治なるが故に、諸有情に對する、また苦と苦を起す諸法に對する無瞋惱なり。これも亦惡行の不起に所依を與ふるを作用とす。[19]

（成唯識）云何無瞋、於㆓苦・苦具㆒無恚爲㆑性、對㆓治瞋恚㆒、作㆑善爲㆑業、善心起時、隨緣㆓何境㆒、皆於㆓有等㆒無著・無恚、觀㆓有等㆒立非㆓要緣㆑彼[20]

これらによれば、五蘊論・安慧三十頌釋等ではパーリ佛教と同様に無瞋をもって慈であるとしている。

つぎに成實論では心所として無瞋が不瞋の名によって揭げられているが、それは他の心所と相應するものとして

ではなく、單獨に生起する心の別位としてのものであることは勿論である。その定義説明はつぎの如くである。

以二慈悲一爲レ首、不レ生二忿怒一、是名二不瞋一[21]

以上をもって諸文獻における無瞋の定義説明を一應紹介しおわったが、最後に無瞋の界地・三性および諸識との相應に關する諸部派の説を眺めて見たい。まずパーリ佛教では前述のように無瞋は一切善淨心と常に相應するとされるから、それは善のみでなく、有因の無記にもおよび、三界・出世間に存するとされるが、意識のみと相應し、前五識とは相應しないとされる。この點は舍利弗阿毘曇論も同様である。ところが有部や瑜伽行派では無瞋は善心所であるから、諸六識の一切善心と相應し、無記心と相應することなく、三界繫に屬するとされる。そして瑜伽行派では佛果においては諸八識ともに常に無瞋と相應するとされる。

(1) Dhs. p. 13; p. 14; p. 23; p. 65; p. 66.

(2) Ibid. p. 189: Adoso adussanā adussitattaṁ mettaṁ mettāyanā mettāyitattaṁ anuddā anuddāyanā anuddāyitattaṁ hitesitā anukampā avyāpādo avyāpajjho adoso kusalamūlaṁ.

(3) MNd. p. 488.

(4) VM. p. 467; DhsA. p. 132; Abhav. p. 17.

(5) 集異門足論卷三（大正二六・三七七a）

(6) 品類足論卷三（大正二六・七〇〇a）

(7) 舍利弗阿毘曇論卷六（大正二八・五七一a以下）

(8) 同上卷二三（大正二八・六七二c）

(9) 同上卷二一（大正二八・六六二b）

(10) Netti. p. 27: Abyāpajjha-lakkhaṇo adoso, tassa pāṇātipātā-veramaṇī padaṭṭhānaṁ.

（11）　VM. p. 465; DhsA. p. 127; Abhav. p. 19: Adoso acaṇḍikka-lakkhaṇo, avirodha-lakkhaṇo vā anukula-mitto viya, āghātavinaya-raso, pariḷāhavinaya-raso vā candanaṁ viya, sommabhāva-paccupaṭṭhāno puṇṇacando viya.

（12）　雜阿毘曇心論卷二（大正二八・八八一ａ以下）

（13）　順正理論卷一一（大正二九・三九一ｂ）、顯宗論卷五（大正二九・八〇〇ａ）

（14）　倶舍論卷二九（大正二九・一五〇ｂ）四中初二體是無瞋、理實應レ言二悲是不害一。眞諦譯（大正二九・三〇二ａ）及びチベット譯にはこの說なし。

（15）　順正理論卷七九（大正二九・七六九ａ）慈悲無瞋爲レ性……悲之行相亦似二無瞋一、立二無瞋名一、實是不害。

（16）　大乘阿毘達磨集論卷一（大正三一・六六四ｂ）Sam.: Adveṣaḥ katamaḥ, sattveṣu duḥkhe duḥkhasthānīyeṣu ca dharmeṣv anāghātaḥ, duścaritâpravṛtti-sanniśrayadāna-karmakaḥ.

（17）　顯揚聖敎論卷一（大正三一・四八一ｃ）

（18）　大乘五蘊論（大正三一・八四八ｃ）

（19）　Triṁśikā p. 27: Adveṣo dveṣapratipakṣo maitrī. Dveṣo hi satveṣu duḥkhe duḥkhasthānīyeṣu ca dharmeṣv āghātaḥ. Adveṣo dveṣapratipakṣatvāt satveṣu duḥkhe duḥkhasthānīyeṣu ca dharmeṣv anāghātaḥ. Ayam api duścaritâpravṛtti-saṁniśrayadāna-karmakaḥ.

（20）　成唯識論卷六（大正三一・三〇ａ）

（21）　成實論卷六（大正三二・二八八ｃ）

（34）　中捨（ちゅうしゃ）(tatramajjhattatā)、捨（しゃ）(upekkhā, skt. upekṣā) 異譯　行捨

中捨の語はパーリ佛敎獨特のものであり、それもパーリ註釋書において始めて現われた言葉である。それ以前のパーリ文獻および他の佛敎一般では捨の語が用いられている。これは尼柯耶・阿含時代には四無量における捨無量および七覺支における捨覺支等の場合に用いられている。この捨は不苦不樂としての捨受の捨とは別である。捨受の捨は受蘊の所攝であり、今の捨は行蘊の所攝である。清淨道論等のパーリ註釋書類によれば、捨には

(一) 六支捨（chaḷaṅgupekkhā）眼等の六門にて色等に執著せざること
(二) 梵住捨（brahmavihārupekkhā）捨梵住の捨
(三) 覺支捨（bojjhaṅgupekkhā）捨覺支の捨
(四) 精進捨（viriyupekkhā）不急不緩の精進
(五) 行捨（saṅkhārupekkhā）五蓋等に執著せざること
(六) 受捨（vedanupekkhā）不苦不樂受
(七) 觀捨（vipassanupekkhā）中庸なる觀察
(八) 中捨（tatramajjhattupekkhā）心所としての捨
(九) 禪捨（jhānupekkhā）第三禪中に得らるゝ捨
(一〇) 遍淨捨（pārisuddhupekkhā）第四禪中に得らるゝ捨

の十種があるとされ、この中、六支捨・梵住捨・覺支捨・中捨・禪捨・遍淨捨の六が今の心所法としての捨であり、行捨と觀捨との二は慧の所攝であり、精進捨は精進心所に屬し、受捨は受心所に屬するのである。(1)

捨心所の捨に相當する右の六種捨を標準にして諸部派の阿毘達磨に説かれている捨の阿毘達磨的定義を以下眺めて見たい。まずパーリ阿毘達磨では、分別論において捨覺支の定義として

捨・放捨・捨置・心の中庸・捨覺支(2)

とのべられ、これときわめて類似した定義が大義釋では第四禪における捨の定義として

捨・放捨・捨置・心平等性・心安息・心の中庸(3)

とのべられている。ところが分別論で捨無量の捨の定義として

諸有情に對する捨・放捨・放捨性・捨心解脱(4)

とされているのは前のものと大いに異なっている。この點から見れば、パーリ阿毘達磨においては捨無量の捨は捨覺支等の捨と必ずしも同視されていなかったのではないかと思われる。そして法集論において八十九心と相應する心所中にはこの捨心所は掲げられず、これは註釋書に至って中捨の名によって「聖典に省略された」十二心所の一として掲げられている。

つぎに有部諸論書における捨の阿毘達磨的定義を見るに、まず集異門足論では捨覺支の捨の定義として、法蘊足論では捨覺支・捨無量・第三禪・第四禪における捨の定義としていずれの場合にも等しく

心平等性・心正直性・心無警覺・寂靜住性(5)

という定型句が用いられているから、有部の阿毘達磨では捨覺支・捨無量・第三禪・第四禪中の捨が同視されていたことが知られる。もっとも集異門足論における捨無量の定義説明は右の定型句を用いていないから(6)、有部でもその初期にはパーリ阿毘達磨や後にのべる舎利弗毘曇と同様に、捨無量の捨は捨覺支等の捨と必ずしも同視されていなかったものと思われる。そして有部では法蘊足論の心相應法の定義列擧中には捨が數えられなかったけれども、品類足論に至ると十大善地法の一として捨が掲げられ、その後の有部ではそれをうけて大善地法心所として一切善心と常に相應するとされるようになった。品類足論における捨の定義は

身平等・心平等・身正直・心正・無警覺・寂靜性、是名爲ﾚ捨(7)

とされているから、これは前の集異門足論等の定義をうけたものであるが、前の場合には「心平等性」のみとされていたのが、今は「身平等・心平等」として「身平等」の意味を加えているのである。これは「心平等」とは第六意識

が平等なることであり、「身平等」とは前五識が平等なることであって、前の捨無量等は第六意識による作用のみであったのに反して、大善地法心所としての捨は意識のみでなく前五識とも相應するとされるから、「身平等」の説明句が加えられたものと思う。

つぎに舍利弗阿毘曇論では捨は心捨として心所法列擧中に數えられており、この捨は捨覺支の捨と同視されたようであるが、捨無量の捨とは必ずしも同視されなかったようである。この點はパーリ阿毘達磨や有部最初期の阿毘達磨と同様である。(8)心所としての心捨の定義は

若捨・勝捨・順捨・心無作・非受、是名二心捨法一(9)

若捨・勝捨・心等・心均・心清淨・心無作・非受、是名二心捨一(10)

等であり、捨覺支の捨は

若捨・不著・心等・心直・不諂・心不貴・非受、是名二捨覺一(11)

と定義されている。舍利弗毘曇では捨は意識とのみ相應し、前五識とは相應しないとされている。

以上で諸部派の文獻における捨の阿毘達磨的定義説明を一應紹介したが、つぎには註釋時代以後における諸部派の文獻の捨に對する定義説明を眺めて見たい。まずパーリ文獻では清淨道論・法集論註・入阿毘達磨論等において、心所としての中捨は等しくつぎの如く定義説明されている。

中捨は彼等〔心・心所〕法に對して中庸なることとなり。そは心・心所の平衡となれるを特相とす。過不足を遮するを作用とす、又は偏頗を斷絕するを作用とす。中庸の狀態を現狀とす。〔そは〕心・心所を捨置するものにして、恰かも平等に動作〔して駕を牽ける〕諸良馬を捨置する馭者の如しと知るべし。(12)

また增支部註には捨の定義として

捨置するが故に捨なり。そは思擇を特相とす、又は平衡となれるを特相とす。過不足を遮するを作用とす、又は偏頗を斷絕するを作用とす。中庸の狀態を現狀とす。(13)

という前とほとんど同樣のものが掲げられている。前にのべたように淸淨道論等の說として、パーリ註釋書では捨無量中の捨もこの捨心所と同一であるとされ、また他の場所でも「捨〔無量〕は中捨に他ならず」(14)と說かれているけれども、淸淨道論・法集論註等には捨無量の捨の定義として前掲の定義と異なったものが掲げられているのは、パーリ阿毘達磨時代以來、捨無量の捨が捨覺支等の捨と異なって定義されていた名殘を留めているのであるかも知れない。しかしそれは捨無量の捨が實質的には捨心所の捨と同一でも、具體的には捨無量獨特のものを有するためでもあろう。淸淨道論・法集論註における捨無量の捨の定義說明は

捨は諸有情に對し中庸の行相を起すを特相とす。諸有情を平等なりと見ることを作用とす。瞋恚と愛著との寂止を現狀とす。「諸有情は業に左右せられ、彼等は業に隨ひて幸福ともなり、又は苦より脫し、又は旣得の盛榮より退失することもあるべし」と斯く業に左右せられて〔禍福が〕起るを見ることを直接因とす。瞋恚と愛著との寂止をその〔捨の〕成就とす。世俗的なる無智の捨の發生を〔捨の〕毀失とす。(15)

とされている。さらに淸淨道論等は第三禪における捨の定義をしているが、これも前の諸定義とは多少異なって

そ〔の捨〕は中庸を特相とす、不偏黨を作用とす、不營務を現狀とす、喜の遠離を直接因とす。(16)

と定義されている。この場合も禪定における捨の特殊事情のためにその定義が一般の捨心所のものと異にされたものであろう。

以上がパーリ註釋時代の捨に對する種々の定義であるが、有部の註釋時代以後の文獻中では雜阿毘曇心論・入阿毘達磨論・倶舍論・順正理論等に大善地法心所としての捨の定義が揭げられている。即ちそれは

（雜　心）心平等名爲レ捨[17]

（入阿毘）心平等性、說名爲レ捨、捨背二非理一無向・無背、平等而住、如レ持二秤縷一[18]

（倶　舍）心平等性・無警覺性、說名爲レ捨[19]

（正　理）心平等性、說名爲レ捨、掉擧相違如理所引、令二心不一レ越、是爲二捨義一[20]

等である。それによれば捨とは心が平等であることであるとされており、倶舍論のみは阿毘達磨の定義をうけて無警覺性という句をも入れている。そして捨は警覺のないことであり、作意は警覺のあることであるから、捨と作意とが一心中に相應倶起するとすれば、その心には警覺が存しかつ存せずということになって不都合ではないかという說に對して、その行相が微細であるから、兩者が倶存しても不都合ではないと答えている。捨の無警覺性にはこのような難點があるために他の論書では單に捨を心平等性としたものであろう。

つぎに瑜伽行派では捨は善心所におさめられており、大乘阿毘達磨集論・顯揚聖教論・大乘五蘊論・安慧釋三十頌・成唯識論等にその定義が揭げられている。今それを紹介すれば、つぎの如くである。

（集　論）何等爲レ捨、謂依二止正勤・無貪・無瞋・無癡一、與二雜染住一相違、心平等性・心正直性・心無功用住性爲レ體、不レ容二雜染一所依爲レ業[21]

（顯　揚）捨者、謂總二攝無貪・無瞋・無癡・精進一爲レ體、依二此捨一故、得二心平等一、得二心正直一、心無二發動一、斷二發動障一爲レ業、如レ前乃至增二長捨一爲レ業、由二不放逸除二遣染法一、由二彼捨一故、於二已除遣一不染汚住[22]

（五　蘊）云何爲レ捨、謂卽無貪乃至精進依二止此一故、獲二得所有心平等性・心正直性・心無發悟性一、又由レ此故、於二已除遣染汚法中一、無レ染安住(23)

（三十釋）捨は心平等性・心正直性・心無功用性なり。この三句によりて捨の初・中・後位を明せるなり。その中、〔心の〕沈沒又は掉擧は心の不平等なり。それなきが故に最初に心平等性あり。次に無雜作・無努力によりて等持せる心が適宜に等しく動作するはこれ心正直性なり。されどこの位は尚ほ〔心の〕沈沒・掉擧の危惧を俱へり、未だ久しく修習せざるが故に。次に修習の進展によりてその〔修習の〕障を遠ざかるが故に、その〔障の〕危惧なきに至る時は、沈沒・掉擧の對治のために考慮を拂はざる者には無功用（無考慮）の位あり、〔これ〕心無功用性なり。而してこ〔の捨〕は一切の煩惱・隨煩惱に〔乘ぜらるる〕餘地を與へざるを作用とす。(24)

（成唯識）云何行捨、精進・三根令二心平等・正直・無功用住一爲レ性、對二治掉擧一、靜住爲レ業、謂卽四法令下心遠二離掉擧等障一、靜住上名レ捨、平等・正直・無功用住、初中後位、辯二捨差別一、由二不放逸先除二雜染一、捨復令二心寂靜而住一、此無二別體一、如二不放逸一、離二彼四法一無二相用一故、能令二寂靜一卽四法故、所レ令二寂靜一卽心等故(25)

瑜伽行派の捨の定義説明は有部等のものよりも詳細をきわめ、ことにその細説は安慧の三十頌釋の文によって知られる通りである。そして有部等で捨をもって獨立實有の心であるとなすのに反して、瑜伽行派では捨は無貪・無瞋・無癡・精進の四心所から成る假法であると說くのである。これについてはすでに瑜伽師地論において、捨が右の四心所の部分であるから世俗有であるとされている。(26)

つぎに成實論では捨を心所中に數えているけれども、成實論の心所は心の別名であって、他の心心所と相應俱起するものでないことは勿論である。そして成實論は捨に種々の場合があって、受蘊の捨、禪中の捨、七覺支中の捨、離愛喜による平等心の捨、四無量中の捨の五種をあげているが、この最初の受捨は今問題にしている捨でないことは云

うまでもない。成實論の文はつぎの如くである。

種々心時名レ捨、若諸受中不了心行名レ捨、諸禪中離二苦樂一任放心行名レ捨、七覺中不レ沒不レ動平等心行名レ捨、離二愛恚一得二平等心一名レ捨、四無量中離二憎愛心一名レ捨(27)

最後に捨と諸識との相應關係、捨の三性・界繫等に關する諸派の説を見るに、まずパーリ佛敎では捨は共善淨心所とされるから、三界・出世間の一切善淨心、即ち八十九心中の善心および有因の異熟・唯作無記心の一切五十六心と相應するとされ、從ってそれは意識とのみ相應し、前五識とは相應しない。この點は舍利弗阿毘曇論も同樣である。ところが有部や瑜伽行派では捨は善心所とされて三界一切の善心と常に相應するとされるから、無記心と相應することなく、その代り第六意識のみでなく、前五識とも相應するとされる。また瑜伽行派では佛果においては諸八識ともに捨と相應するとされる。

（1） VM. p. 160 f.; DhsA. p. 172 f.; PṭsA. I, p. 187 f.; MNdA. I, p. 137 ff. cf. VA. I, p. 150. なお解脱道論卷五（大正三二・四一九a以下）には受捨・精進捨・見捨・菩提覺捨・無量捨・六分捨・禪支捨・淸淨捨の八捨を揭げている。
（2） Vibh. p. 230; p. 231: Upekhā upekhanā ajjhupekhanā majjhattatā cittassa upekhāsambojjhaṅgo.
（3） MNd. p. 501: Upekkhā upekkhanā ajjhupekkhanā cittasamatā cittapassaddhatā majjhattatā cittassa.
（4） Vibh. p. 276: Yā sattesu upekhā upekhāyanā upekhāyitattaṁ upekhā-cetovimutti, ayaṁ vuccati upekhā.
（5） 集異門足論卷一六（大正二六・四三五c）、法蘊足論卷七、卷九（大正二六・四八四b、四八五a、四八七c、四九四b）
（6） 集異門足論卷六（大正二六・三九二b）
（7） 品類足論卷三（大正二六・七〇〇a）
（8） 舍利弗阿毘曇論卷一六（大正二八・六三五a以下）
（9） 同上卷二一（大正二八・六六二c）

（10）同上巻二三（大正二八・六七三a）

（11）同上巻六（大正二八・五六八b）

（12）VM. p. 466 f.; DhsA. p. 133; Abhav. p. 21: Tesu dhammesu majjhattatā tatramajjhattatā. Sā citta-cetasikānaṁ samavāhita-lakkhaṇā, ūnâdhikatānīvaraṇa-rasā pakkhapātupacchedana-rasā vā, majjhattabhāva-paccupaṭṭhānā, citta-cetasikānaṁ ajjhupekkhanabhāvena samappavattānaṁ ājānīyānaṁ ajjhupekkhakasārathi viya daṭṭhabbā.

（13）AA. II, p. 54.

（14）VM. p. 464; DhsA. p. 132; Abhav. p. 17.

（15）VM. p. 318; DhsA. p. 193: Sattesu majjhattâkārappavatti-lakkhaṇā upekkhā, sattesu samabhāvadassana-rasā, paṭighânunayavūpasama-paccupaṭṭhānā, kammassakā sattā, te kammassa ruciyā sukhitā vā bhavissanti, dukkhato vā muccissanti, pattasampattito vā na parihāyissantī ti evaṁ pavattakammassakatā-dassana-padaṭṭhānā, paṭighânunayavūpasamo tassā sampatti. Gehasitāya aññāṇupekkhāya sambhavo vipatti. なお解脱道論巻八（大正三二・四三七c）にはこの捨の定義として、無所著爲ㇾ相、平等爲ㇾ味、伏₂恚愛₁爲ㇾ起と説かれている。

（16）VM. p. 162; VA. I, p. 151; DhsA. p. 174; PṭsA. I, p. 189; MNdA. I, p. 139. なお解脱道論巻五（大正三二・四一九b）におけるこの捨の定義は「平等爲ㇾ相、無所著爲ㇾ味、無經營爲ㇾ起、無染爲ㇾ處」とされている。

（17）雑阿毘曇心論巻二（大正二八・八八一b）

（18）入阿毘達磨論巻上（大正二八・九八二b）

（19）倶舎論巻四（大正二九・一九b）

（20）順正理論巻一一（大正二九・三九一a）、顕宗論巻五（大正二九・八〇〇a）

（21）大乗阿毘達磨集論巻一（大正三一・六六四b）Sam.: Upekṣā katamā, savīryakān alobhâdveṣâmohān niśritya yā saṁkliṣṭavihāravairodhikī cittasamatā cittapraśaṭhatā cittasyânābhogâvasthitatā, saṁkleśânavakāśa-sanniśrayadāna-karmikā.

（22）顕揚聖教論巻一（大正三一・四八一c）

(23) 大乗五蘊論（大正三一・八四九a）

(24) Triṁśikā p. 27 f.: Upekṣā cittasamatā cittapraśaṭhatā cattânābhogatā. Ebhis tribhiḥ padair upekṣāyā ādi-madhyâvasānâvasthā dyotitā. Tatra laya auddhatyaṁ vā cetaso vaiṣamyaṁ. Tasyâbhāvād ādau cittasamatā. Tato 'nabhisaṁskāreṇâprayatnena samāhita-cetaso yathāyogaṁ samasyaiva yā pravṛttiḥ sā cittapraśaṭhatā. Sā punar avasthā layauddhatya-śaṅkânugatâcirabhāvitvāt. Tato bhāvanā-prakarṣagamanāt tad-vipakṣa-dūrībhāvāt tac-chaṅkâbhāve layauddhatya-pratipakṣa-nimitteṣv ābhogam akurvato 'nābhogâvasthā cittasyânābhogatā. Iyaṁ ca sarva-kleśopakleśânavakāśa-saṁniśrayadāna-karmikā.

(25) 成唯識論巻六（大正三一・三〇b）

(26) 瑜伽師地論巻五五（大正三〇・六〇二b）

(27) 成實論巻六（大正三二・二八九a）

(35) 身輕安（しんきょうあん）(kāya-passaddhi)
(36) 心輕安 (citta-passaddhi)
} 輕安 (passaddhi, skt. praśrabdhi or prasrabdhi) 舊譯 猗・猗息・除

ここに身輕安・心輕安の二心所を掲げているが、パーリ佛教以外の有部・瑜伽行派等の諸部派では單に輕安の一心所によって數えられており、舍利弗阿毘曇論では心輕安のみが心所として掲げられている。輕安は尼柯耶・阿含にもしばしば用いられ、ことに七覺支中に輕安覺支として說かれている。輕安とは身心が輕利安適となることであって、多くは禪定と關係させて說かれているが、諸部派における心所としての輕安は必ずしも禪定のみに限らず、あまねく善淨心と相應するとされている。パーリ佛教が輕安を身・心の二とするのは尼柯耶・阿含の說をうけたものであって、例えば漢パの相應部・雜阿含の中に七覺支中の輕安覺支を說いて

諸比丘よ身輕安なるものも輕安覺支なり、心輕安なるものも輕安覺支なり。(1)

諸比丘よ、身輕安あり、心輕安あり。その中における如理作意の多作はこれ未起の輕安覺支の生起のため、又は已起の輕安覺支の修習の圓滿のための原因なり。(2)

有二身猗息一、有二心猗息一、彼身猗息卽是猗覺分、是智是等覺、能轉二趣涅槃一、彼心猗息卽是猗覺分、是智是等覺、能轉二趣涅槃一(3)

等としているのはそれである。故に諸部派の阿毘達磨においても身輕安・心輕安とされている。

パーリ佛教ではこの兩者を別々の心所として立て、舍利弗阿毘曇論では身輕安は法處所攝の色法となし、心輕安のみを心所法となし、有部等は身心を分けずして單に輕安とした。

以下諸部派における輕安の阿毘達磨的定義說明を眺めて見たい。まずパーリ阿毘達磨では、分別論は經分別においては輕安覺支の說明として前揭の相應部の說を大體そのままうけて揭げ、(4)論分別においては輕安覺支を定義して

受蘊・想蘊・行蘊・識蘊の輕安・極輕安・安息・極安息・極安息性・輕安覺支(5)

とのべている。この輕安覺支は無漏の輕安であって、それは身輕安・心輕安の二を合したものである。ところが法集論においてはこれを身輕安・心輕安に區分し、それらをさらに有漏の善淨心と相應する心所および無漏心と相應する心所として區分し定義說明している。卽ち有漏善淨心と相應する身輕安および心輕安は別々に

受蘊・想蘊・行蘊の輕安・極輕安・安息・極安息・極安息性(6)

識蘊の輕安・極輕安・安息・極安息・極安息性(7)

と定義され、さらに無漏心と相應する身輕安・心輕安の定義には右の有漏の身輕安・心輕安の定義の最後に輕安覺支の語が附加されている。(8)要するにパーリ阿毘達磨においては、輕安は八十九心中の三界・出世間一切の善淨心である五十九心と相應するとされるが、それは

輕安
- 無漏
  - 身輕安……出世間八心と相應
  - 心輕安……出世間八心と相應
- 有漏
  - 身輕安……世間五十一善淨心と相應
  - 心輕安……世間五十一善淨心と相應

というような四種となる。前掲の分別論における輕安覺支の定義は無漏の身輕安・心輕安を合說したものである。身輕安・心輕安の區別は前の定義で明らかなように、身輕安とは受・想・行の三蘊が輕安であることであり、心輕安とは識蘊が輕安であることであるとされる。

有部阿毘達磨においては、まず集異門足論・法蘊足論では輕安は輕安覺支の說明において定義され、法蘊足論の心相應法の定義列擧中には輕安は揭げられず、品類足論に至って十大善地法の一として數えられ、その後の有部諸論書はこれをうけて輕安を大善地法心所となし、一切の善心と常に相應すると說いた。集異門足論や法蘊足論における輕安の阿毘達磨的定義は

身輕安・心輕安・輕安性・輕安類(9)

という定型句をもってされ、また品類足論の輕安の定義もこれをうけて

身輕安・心輕安・已輕安・輕安類、是名㆓輕安㆒(10)

とされている。これらによって有部でも輕安をもって身心の輕安なることであるとしていたことが知られる。そして身輕安・心輕安の區別としてパーリが身輕安は三蘊である心所の輕安であり、心輕安は識蘊である心の輕安であると說いたのに反して、有部では身輕安とは前五識の輕安であることであり、心輕安とは意識の輕安であることであるとした。卽ち身輕安は前五識相應であり、心輕安は意識相應である。(11)この點において身輕安・心輕安の解釋は有部とパ

ーリ佛敎とでは異なっている。

つぎに舍利弗阿毘曇論では輕安を除という舊譯語をもって譯しているが、舍利弗毘曇においても輕安には有漏と無漏との二種があり、その中、無漏輕安である輕安覺支の定義中には

身樂・心樂・身柔・心柔・身輕・心輕・身軟・心軟・身除・心除、是名二除覺一(12)

とあって、それには身輕安・心輕安の二があるとされている。有漏輕安にも身輕安・心輕安の二があることは勿論である。この點はパーリ佛敎と同樣である。しかし、舍利弗毘曇では有漏・無漏の身輕安（身除）は色法とされ、有漏・無漏の心輕安（心除）のみが心所法とされるのである。このことは同論が法處所攝の色を定義して

云何法入色、身口非戒無敎・有漏身口戒無敎・有漏身進・有漏身除・正語・正業・正命・正身進・正身除、是名二法入色一(13)

とし、その中に有漏身除・正身除卽ち有漏・無漏の身輕安を數えていることによって知られる。そして同論の心所法列擧中には心除卽ち心輕安のみが揭げられているのである。その心輕安の定義は

若心樂・心調・心輕・心軟、是名二心除一(14)

とされている。この心輕安は舍利弗毘曇では意識のみと相應し前五識とは相應せずとされる。

以上で輕安に關する諸部派の阿毘達磨的定義を紹介したが、つぎには註釋時代以後における諸部派の文獻中の輕安の定義說明を眺めて見たい。まずパーリ佛敎では淸淨道論・法集論註・入阿毘達磨論において身輕安・心輕安を

身輕安は身の安息なり。心輕安は心の安息なり。この場合の身とは受等の三蘊なり。而して此等兩者を一括して〔定義すれば〕、身心の輕安は身心の不安の寂止を特相とす。身心の不安を粉碎するを作用とす。身心の顚動せさる淸淨なる狀態を現狀とす。身心を直接因とす。〔此等は〕身心を寂止せしめさる掉擧等の煩惱の對治をなすものなりと知るべし。(15)

と同一の定義をもって説明し、増支部註における輕安の定義も右とほとんど同一であって

身心の不安の安息の故に輕安なり。そは寂止を特相とす、身心の不安の粉砕を作用とす、身心の顫動せざることの消涼なる狀態を現狀とす。(16)

とされている。しかし、この場合には身輕安・心輕安に區別せずして單に輕安とされている。そしてそれら二輕安は一切善淨心と相應するから攝阿毘達磨義論では共善淨心所におさめられているのである。

つぎに有部の註釋時代以後の文獻では雜阿毘曇心論・入阿毘達磨論・倶舍論・順正理論等に輕安の定義が

（雜　心）身心離レ惡、名爲二猗息一(17)
（入阿毘）心堪任性、說名二輕安一、遠二害惛沈一隨二順善法一(18)
（倶　舍）輕安者、謂心堪任性(19)
（正　理）正作意轉、身心輕利安適之因、心堪任性、說名二輕安一(20)

とされていて、これらによれば輕安は主として心堪任性（citta-karmaṇyatā）と定義されている。

瑜伽行派は輕安の定義においても、またそれを善心所とする點においても、大體有部說を繼承している。瑜伽行派においては大乘阿毘達磨集論・顯揚聖敎論・大乘五蘊論・安慧釋三十頌・成唯識論等に輕安の定義が掲げられており、それはつぎの如くである。

（集　論）何等爲レ安、謂止二息身心麁重一、身心調暢爲レ體、除二遣一切障礙一爲レ業(21)
（顯　揚）輕安者、謂遠二離麁重一、身心調暢爲レ體、斷二麁重障一爲レ業、如レ前乃至能增二長輕安一爲レ業(22)
（五　蘊）云何輕安、謂麁重對治、身心調暢堪能爲レ性(23)

（三十釋）輕安は麁重の對治にして身心の堪任性（適業性）なり。麁重は身心の不堪任性にしてまた諸雜染法の種子なり。それが去れる時に輕安實存す。……これはそれの力によりて轉依あるが故に、殘りなき煩惱障の除去を作用とす。(24)

（成唯識）輕安、遠二離麁重一、調暢身心堪任爲レ性、對二治惛沈一、轉依爲レ業、謂此伏二除能障定法一、令二所依止轉安適一故(25)

有部や瑜伽行派では惛沈を對治するものが輕安であるとされ、パーリ佛敎では輕安は掉擧等を對治するとされているが、要するに輕安とは身心に不安なく暢適として心が沈んだりし輕擧したりすることのない狀態である。

つぎに成實論では輕安が猗と舊譯され、心所法の一とされているが、それは他の心心所と相應倶起するものではなくして、心の一つの狀態にすぎない。その定義は

心行時、能令二身心安靜一、除二滅麁重一、爾時名レ猗(26)

とされている。なお倶舍光記によれば、經部では心輕安のみを心所と認めて身輕安はこれを輕觸であるとし、心輕安は思の差別であって心以外ではなく、それは定心のみで散心にはなく、かつ意識のみにあって前五識には存しないと主張したとされている。(27)

以上で諸部派の文獻における輕安の定義說明を一應紹介したが、最後に輕安と諸識との相應關係、界繫・三性等に關する諸部派の說を眺めて見たい。まずパーリ佛敎では前述のように身輕安・心輕安はともに共善淨心所とされるから、三界・出世間の一切の善心・有因異熟・唯作無記心と相應し、それは意識とのみ相應して前五識とは相應しない。この點は舍利弗阿毘曇論も同樣である。ところが有部や瑜伽行派では輕安は大善地法または善心所とされるから、三界一切の善なる諸六識と相應し、無記心とは相應せずとされる。ただし瑜伽行派では有部のように一切の善心と相應するとは說かず、善の第六意識は禪定位においては常に輕安と相應するが、非定時には相應せずとされ、また前五識

は一説では相應せずとなし[28]、一説では相應するとされ、護法および法相宗の立場は前五識相應説である。しかし佛果においては諸八識ともに常に輕安と相應するとされる。

（1）S. V, p. 111.
（2）Ibid. p. 66; p. 104.
（3）雜阿含卷二七、七一三經（大正二・一九一c）、cf. Kośa-vyākhyā p. 128 f.
（4）Vibh. p. 228.
（5）Ibid. p. 230: Vedanākkhandhassa saññākkhandhassa saṅkhārakkhandhassa viññāṇakkhandhassa passaddhi paṭipassaddhi passambhanā paṭipassambhanā paṭipassambhitattaṁ passaddhi-sambojjhaṅgo.
（6）Dhs. p. 14.
（7）Ibid. p. 15.
（8）Ibid. p. 66.
（9）集異門足論卷一六（大正二六・四三五b）、法蘊足論卷九（大正二六・四九三c）
（10）品類足論卷三（大正二六・七〇〇a）
（11）俱舍論卷四（大正二九・一九b）、順正理論卷一一（大正二九・三九一b）
（12）舍利弗阿毘曇論卷六（大正二八・五六八b）
（13）同上卷一（大正二八・五二六c）
（14）同上卷二一、卷二三（大正二八・六六二c、六七三a）、なお卷六（大正二八・五六九a）參照。
（15）VM. p. 465; DhsA. p. 130; Abhav. p. 19 f.: Kāyapassambhanaṁ kāya-passaddhi, cittapassambhanaṁ citta-passaddhi. Kāyo ti 'ettha vedanādayo tayo khandhā. Ubho pi pan' etā ekato katvā, kāyacittadarathavūpasama-lakkhaṇā kāyacitta-passaddhiyo, kāyacittadarathanimaddana-rasā, kāyacittānaṁ aparipphandana-sītibhāva-paccupaṭṭhānā, kāyacitta-padaṭṭhānā. Kāya-cittānaṁ avūpasamakara-uddhaccādikilesa-paṭipakkhabhūtā ti daṭṭhabbā.
（16）AA. II, p. 53 f.

(17) 雜阿毘曇心論卷二（大正二八・八八一b）
(18) 入阿毘達磨論卷上（大正二八・九八二b）
(19) 俱舍論卷四（大正二九・一九b）
(20) 順正理論卷一一（大正二九・三九一a）、顯宗論卷五（大正二九・七九九c以下）
(21) 大乘阿毘達磨集論卷一（大正三一・六六四c）Sam. : Praśrabdhiḥ katamā, kāyacittadauṣṭhulyānāṁ pratiśrabdheḥ kāyacittakarmaṇyatā, sarvâvaraṇaniṣkarṣaṇa-karmikā.
(22) 顯揚聖敎論卷一（大正三一・四八一c）
(23) 大乘五蘊論（大正三一・八四八c）
(24) Triṁśikā p. 27: Praśrabdhir dauṣṭhulya-pratipakṣaḥ kāyacitta-karmaṇyatā. Dauṣṭhulyaṁ kāyacittayor akarmaṇyatā sāṁkleśikadharma-bījāni ca. Tad-apagame praśrabdhi sadbhāvāt.……Iyaṁ tadvaśenâśraya-parāvṛttito 'śeṣakleśâvaraṇa-niṣkarṣaṇa-karmikā.
(25) 成唯識論卷六（大正三一・三〇b）
(26) 成實論卷六（大正三二・二八九a）
(27) 俱舍論記卷四（大正四一・七六a）
(28) 成唯識論卷六（大正三一・三一b）

(37) 身輕快性 (kāya-lahutā)

(38) 心輕快性 (citta-lahutā)

身輕快性・心輕快性の語は尼柯耶・阿含には見出されない。パーリ阿毘達磨において始めて心所法として說かれているものであって、法集論によればこの二法は八十九心中、三界・出世間の一切の善淨心である五十九心と相應するとされている。故に攝阿毘達磨義論はこれを共善淨心所におさめた。そしてこの二法はパーリ佛敎獨特の心所法であ

って、他部派ではこのような名の心所法は決して設けられていない。しかし他部派の阿毘達磨においても身輕快性・心輕快性の語が全然用いられないではない。それは禪定の樂や輕安に關係させて法蘊足論や舍利弗阿毘曇論等に身滑性・心滑性(1)とか身輕・心輕(2)とかされているものと同一であると思われる。しかし有部や舍利弗毘曇ではこれらを獨一の心所法とせず、むしろ輕安等と同視しているのである。パーリ佛敎ではこれらは輕安等とは別個の心所であるとされ、身輕快性および心輕快性に對して法集論は

受蘊・想蘊・行蘊の輕快性・輕變性・不鈍重性・不强直性(3)
識蘊の輕快性・輕變性・不鈍重性・不强直性(4)

と定義し、身輕快性は受想行の三蘊卽ち心所法の輕快なることであり、心輕快性は識蘊卽ち心法の輕快なることであるとしている。

以上が身輕快性・心輕快性の阿毘達磨的定義であるが、つぎにはその註釋書的定義は清淨道論・法集論註・入阿毘達磨論等に等しくつぎの如くのべられている。

身輕快性は身の輕快なることとなり。心輕快性は心の輕快なることとなり。其等は身心の重きことを寂止せしむるを特相とす。身心の重きことを粉碎するを作用とす。身心の不鈍重を現狀とす。身心を直接因とす。〔此等は〕身心を重からしむる惛沈・睡眠等の煩惱の對治をなすものなりと知るべし。(5)

（1）法蘊足論卷七（大正二六・四八三c）
（2）舍利弗阿毘曇論卷六（大正二八・五六八a）
（3）Dhs. p. 15; p. 66: Vedanākkhandhassa saññākkhandhassa saṅkhārakkhandhassa lahutā lahupariṇāmatā adandhanatā avitthanatā.

（4） Ibid. p. 15; p. 66 f.

（5） VM. p. 465; DhsA. p. 130; Abhav. p. 20: Kāyalahubhāvo kāyalahutā, cittalahubhāvo cittalahutā. Tā kāyacittagarubhāva-vūpasama-lakkhaṇā, kāyacittagarubhāva-nimmaddana-rasā, kāyacittānaṁ adandhatā-paccupaṭṭhānā, kāyacitta-padaṭṭhānā. Kāyacittānaṁ garubhāvaka-thīnamiddhādi-kilesapaṭipakkhabhūtā ti daṭṭhabbā.

（39） 身柔軟性（kāya-mudutā）

（40） 心柔軟性（citta-mudutā）

身柔軟性・心柔軟性の語は尼柯耶・阿含には見出されず、また他部派でも決して心所法として立てられないパーリ佛教獨特の心所法である。パーリ佛教では法集論において八十九心中の三界・出世間の一切善淨心である五十九心、即ち善心および有因の異熟・唯作心と相應するものとされており、攝阿毘達磨義論は共善淨心所におさめた。他部派では獨一の心所とはされていないが、法蘊足論や舍利弗阿毘曇論等に禪定の樂や輕安に關係あるものとして身軟性・心軟性[1]または身軟・心軟[2]の語が掲げられているのは、この身柔軟性・心柔軟性にあたるのであろうと思われる。從って有部ではこれらを禪定中の樂の一部分と見なされ、また舍利弗阿毘曇論では輕安の一部分と見なされて、それらが獨一の心所であることが認められなかったものであろう。

パーリ佛教における身柔軟性・心柔軟性の阿毘達磨的定義は法集論に掲げられており、それによれば身柔軟性とは

受蘊・想蘊・行蘊の柔軟性・調柔性・不硬性・不硬固性[3]

であり、心柔軟性とは

識蘊の柔軟性・調柔性・不硬性・不硬固性[4]

である。そしてこれらに對する註釋書的定義は淸淨道論・法集論註・入阿毘達磨論等にのべられ、それは等しく

身柔軟性は身の柔軟なることとなり。心柔軟性は心の柔軟なることとなり。其等は身心の硬直の寂止を特相とす。身心の硬直を粉碎するを作用とす。反抗せざるを現狀とす。身心を直接因とす。〔此等は〕身心を硬直ならしむる見・慢等の煩惱の對治をなすものなりと知るべし。(5)

と定義說明されている。

（1）法蘊足論卷七（大正二六・四八三ｃ）

（2）舍利弗阿毘曇論卷六（大正二八・五六八ａ）

（3）Dhs. p. 15; p. 67: Vedanākkhandhassa saññākkhandhassa saṅkhārakkhandhassa mudutā maddavatā akakkhalatā akaṭhinatā.

（4）Ibid.

（5）VM. p. 465; DhsA. p. 130; Abhav. p. 20: Kāyamudubhāvo kāyamudutā, cittamudubhāvo cittamudutā. Tā kāyacittathaddha-vūpasama-lakkhaṇā, kāyacittathaddhabhāva-nimmaddana-rasā, appaṭighāta-paccupaṭṭhānā, kāyacitta-padaṭṭhānā. Kāyacittānaṁ thaddhabhāvakara-diṭṭhimānādikilesa-paṭipakkhabhūtā ti daṭṭhabbā.

（41）身適業性（kāya-kammaññatā）

（42）心適業性（citta-kammaññatā）

身適業性・心適業性の語は尼柯耶・阿含には見あたらない語であり、かつ他部派では心所法として立てられないパーリ佛教獨特の所心法である。パーリ佛教では法集論においてこの二法は八十九心中の三界・出世間の一切善淨心、即ち一切の善心および有因異熟・唯作無記心である五十九心と相應するものとされ、攝阿毘達磨義論では共善淨心所におさめられた。他部派の阿毘達磨においても身適業性・心適業性の二法は全く說かれないのではなく、例えば法蘊

足論が禪定における喜の説明中にのべている身堪任性・心堪任性(1)や舍利弗阿毘曇論が輕安の定義説明中にのべている身調・心調(2)などはこの二法にあたると思われる。ことに前方の輕安の項においてのべたように、有部や瑜伽行派は輕安を定義説明して身心の堪任性であると説いているから、有部等の諸部派では身適業性・心適業性の二は輕安と同視されているようである。從ってそれらの部派ではこの二法を獨立の心所法と見なさないのである。しかし安慧の唯識三十頌釋における輕安の定義説明中には心堪任性（心適業性）は獨一の心所であるようにのべられている。即ち

　心堪任性（心適業性）は正しき作意と相應する〔心〕の適悅輕利の因なり。これ心所にして一別法なり。(3)

とされているのはそれである。なお同書によれば身堪任性（身適業性）とは身體が輕快に等起すること、または喜に將來された身觸という色法であるとされている(4)。この場合、瑜伽行派では心適業性は心所とされているが、身適業性は舍利弗阿毘曇論におけるように色法であるとされている。

　パーリ阿毘達磨では、法集論においてその阿毘達磨的定義が掲げられ、それによれば身適業性・心適業性は

　受蘊・想蘊・行蘊の適業性・適業・適業・適業なる狀態(5)
　識蘊の適業性・適業・適業・適業なる狀態(6)

と定義されている。即ち身適業性とは受・想・行の三蘊即ち心所法が心作用に適應することであり、心適業性とは識蘊即ち心法が心作用に適應することである。

　その註釋書的定義説明は淸淨道論・法集論註・入阿毘達磨論に掲げられ、それらは等しく

　身適業性は身の適業なることとなり。心適業性は心の適業なることとなり。其等は身心の不適業なることの寂止を特相とす。身心の不適業なることを粉碎するを作用とす。身心が所緣を作るに成功するを現狀とす。身心を直接因とす。〔此等は〕身心を不

適業ならしむる——〔掉擧・惛沈・睡眠・見・慢等〕以外の——蓋等の對治をなすものにして、信樂を起さしむべき事柄に對する信樂を齎らし、諸の利益行に〔心・心所を〕適用するに堪ふる狀態を齎らす。恰かも淸純なる黃金が〔裝飾品等に適用するに堪ふるが〕如しと知るべし。(7)

と定義されている。これによってこれら二法がいかなるものであるかを知ることができるであろう。

(1) 法蘊足論卷七（大正二六・四八三c）
(2) 舍利弗阿毘曇論卷六（大正二八・五六八a）
(3) Triṁśikā p. 27: Cittakarmaṇyatā samyaṅmanasikāra-saṁprayuktasyâhlādalāghava-nimittaṁ, yac caitasikaṁ dharmântaraṁ.
(4) Ibid.
(5) Dhs. p. 15; p. 67: Vedanākkhandhassa saññākkhandhassa saṅkhārakkhandhassa kammaññatā kammaññattaṁ kammannabhāvo.
(6) Ibid.
(7) VM. p. 465 f.; DhsA. p. 130 f.; Abhav. p. 20: Kāyakammaññabhāvo kāyakammaññatā, cittakammaññabhāvo cittakammaññatā. Tā kāyacittâkammaññabhāvavūpasama-lakkhaṇā, kāyacittâkammaññabhāva-nimmaddana-rasā, kāyacittānaṁ ārammaṇakaraṇasampatti-paccupaṭṭhānā, kāyacitta-padaṭṭhānā. Kāyacittānaṁ akammaññabhāvakarâvasesanīvaraṇādi-paṭipakkhabhūtā pasādanīya-vatthūsu pasādâvahā, hitakiriyāsu viniyogakkhamabhāvâvahā suvaṇṇa-visuddhi viyā ti daṭṭhabbā.

(43) 身練達性（しんれんだつしょう）(kāya-pāguññatā)

(44) 心練達性 (citta-pāguññatā)

身練達性・心練達性の二は尼柯耶・阿含に說かれないものであり、また他部派でも心所として立てないパーリ佛敎

獨特の心所である。パーリ佛敎では法集論において八十九心中の三界・出世間一切の善淨心である善心および有因の異熟・唯作心の五十九心と相應するとされており、攝阿毘達磨義論はこれを共善淨心所におさめた。有部の法蘊足論には禪定における喜の説明定義中に身調柔性・心調柔性の語が用いられているが(1)、あるいはこれは今の身練達性・心練達性にあたるのではないかと思われる。また舍利弗阿毘曇論で輕安の定義中に用いられている身柔・心柔もこれであるかも知れない(2)。もしそうだとすれば、有部や舍利弗毘曇でもこの二法は説かれているけれども、それは喜や輕安の部分に屬するものとされ、パーリのように獨立心所とは認められていないことになる。この二法に對するパーリ佛敎の阿毘達磨的定義は法集論に掲げられており、それによれば身練達性および心練達性は

受蘊・想蘊・行蘊の練達性・練達・練達の狀態(3)

識蘊の練達性・練達・練達の狀態(4)

であるとされている。つまり身練達性とは受・想・行の三蘊である心所法の練達健全なことであり、心練達性とは識蘊である心所の練達健全なことであるとされる。

つぎにこの二法の註釋書的定義は淸淨道論・法集論註・入阿毘達磨論に掲げられ、そこでは等しく

身練達性は身の練達せることとなり。心練達性は心の練達せることとなり。其等は身心の健全なることを特相とす。身心の不健全を粉碎するを作用とす。過患なきを現狀とす。身心を直接因とす。〔此等は〕身心を不健全ならしむる不信等の對治をなすものなりと知るべし(5)。

と定義説明されている。

(1) 法蘊足論卷七（大正二六・四八三c）

（２） 舎利弗阿毘曇論巻六（大正二八・五六八ａ）

（３） Dhs. p. 15; p. 67: Vedanākkhandhassa saññākkhandhassa saṅkhārakkhandhassa paguṇatā paguṇattaṁ paguṇabhāvo.

（４） Ibid.

（５） VM. p. 466; DhsA. p. 131; Abhav. p. 20: Kāyassa pāguññabhāvo kāyapāguññatā, cittassa pāguññabhāvo cittapāguññatā. Tā kāyacittānaṁ agelaññabhāva-lakkhaṇā, kāyacittagelañña-nimmaddana-rasā, nirādīnava-paccupaṭṭhānā, kāyacitta-padaṭṭhānā. Kāyacittānaṁ gelaññakara-asaddhiyādipaṭipakkhabhūtā ti daṭṭhabbā.

（45） 身端直性（しんたんじきしょう）(kāyujjukatā or kāyujukatā)

（46） 心端直性 (cittujjukatā or cittujukatā)

身端直性・心端直性の語は尼柯耶・阿含には見出されない語であり、また他部派においても心所法として説かないものであって、全くパーリ佛教特有の心所法である。パーリ佛教では法集論において始めて心所法として説かれており、それによれば八十九心中、三界・出世間の一切の善淨心即ち善心および有因の異熟・唯作無記心である五十九心と相應するとされており、攝阿毘達磨義論はこれを共善淨心所におさめた。

法集論にはこの二法に對する阿毘達磨的定義が掲げられており、それによれば身端直性および心端直性とは

受蘊・想蘊・行蘊の直性・端直性・不邪曲性・不彎曲性・不歪曲性(1)

識蘊の直性・端直性・不邪曲性・不彎曲性・不歪曲性(2)

である。即ち身端直性は受・想・行の三蘊である諸心所の端直なことであり、心端直性は識蘊である心法の端直なことである。これらの註釋書的定義説明は淸淨道論・法集論註・入阿毘達磨論にのべられているが、それによれば

身端直性は身の端直なることなり。心端直性は心の端直なることなり。其等は身心の正直を特相とす。身心の歪曲せることを粉砕するを作用とす。〔身心の〕邪曲ならざることを現状とす。身心を直接因とす。〔其等は〕身心を歪曲せしむる誑・諂等の對治をなすものなりと知るべし。(3)

とされている。

(1) Dhs. p. 15 f.; p. 67: Vedanākkhandhassa saññākkhandhassa saṅkhārakkhandhassa ujutā ujukatā ajiṁhatā avaṅkatā akuṭilatā.

(2) Ibid. p. 16; p. 67.

(3) VM. p. 466; DhsA. p. 131; Abhav. p. 20: Kāyassa ujukabhāvo kāyujukatā, cittassa ujukabhāvo cittujukatā. Tā kāyacitta-ajjava-lakkhaṇā, kāyacittakuṭilabhāva-nimmaddana-rasā, ajiṁhatā-paccupaṭṭhānā, kāyacitta-padaṭṭhānā. Kāyacittānaṁ kuṭilabhāvakara-māyāsāṭheyyādi-paṭipakkhabhūtā ti daṭṭhabbā.

第六節　その他の善淨心所

(47) 正語（しょうご） (sammāvācā)、離語惡行 (vacīduccarita-virati)

(48) 正業（しょうごう） (sammākammanta)、離身惡行 (kāyaduccarita-virati)

(49) 正命（しょうみょう） (sammā-ājīva)、離邪命 (micchāājīva-virati)

正語・正業・正命の三は尼柯耶・阿含にも八正道中のものとして說かれており、きわめて有名である。そしてこれらの定義說明もすでに尼柯耶・阿含に揭げられている。パーリ尼柯耶によるこれらの說明は

離妄語・離兩舌・離惡口・離綺語、これを正語といふ。
離殺生・離偸盜・離邪欲行、これを正業といふ。
玆に聖弟子ありて邪命を捨斷して正命によりて生活を營む、これを正命といふ。(1)

というような定型句をもってせられている。漢譯阿含でもこれと同じく

何等爲㆓正語㆒、謂離妄語・離兩舌・離惡口・離綺語
何等爲㆓正業㆒、謂離㆓殺・盜・婬㆒
何等爲㆓正命㆒、謂如法求㆓衣服・飮食・臥具・湯藥㆒、非㆓不如法㆒(2)
除㆓口四妙行㆒、諸餘口惡行遠離除斷、不行・不作・不合・不會、是名㆓正語㆒
除㆓身三妙行㆒、諸餘身惡行遠離除斷、不行・不作・不合・不會、是名㆓正業㆒
非㆓無理求㆒、不㆑以㆓多欲無厭足㆒、不㆑爲㆓種種伎術・咒說・邪命活㆒、但以㆑法求㆑衣不㆑以㆓非法㆒、亦以㆑法求㆓食・床座㆒不㆑以㆓非法㆒、是名㆓正命㆒(3)

等とせられている。これらによれば、正語とは妄語・兩舌・惡口・綺語の四語惡行をはなれて正しい言語をなすことであり、正業とは殺生・偸盜・邪婬の三身惡行をはなれて正しい身行をなすことであり、正命とは詭詐・伎術・呪術等のような邪命によらずして、比丘としての正しい如法な生活である行乞等によって衣・食・住等を得て生活を營むことである。かくて正語は離語惡行とも呼ばれ、正業は離身惡行とも呼ばれ、正命は離邪命とも呼ばれる。

以上が漢パの尼柯耶・阿含における正語等の說明であるが、さらに尼柯耶・阿含には正語等が有漏と無漏との兩者に區分して說かれている場合もある。(4)有漏の正語等は有漏の善であり未來の福報をもたらすものであるが、無漏の正語等は聖なる出世間に屬し、道支としてのものである。

これら尼柯耶・阿含における正語等の説はそのまますべて諸部派の阿毘達磨においても採用された。しかし、尼柯耶・阿含時代には正語等は心所法に屬するか色法に屬するかということは意識されなかった。けだし、尼柯耶・阿含時代にはいまだ一切法を色・心・心所等に分類し考察することがなかったからである。ところが阿毘達磨時代になると、この正語等については、その定義説明は尼柯耶・阿含の説をうけても、これを色法と見るか心所法と見るかに關しては諸部派の間に異説があった。そして正語・正業・正命の三法は有部・舍利弗阿毘曇論・化地部・正量部・大衆部等では法處所攝の色法であるとされていたことはすでに第三章第十四節第一項に詳説した通りである。正語・正業・正命の三を心所法とするのは現存の文獻によるかぎりパーリ佛教のみであって、この三心所はパーリ佛教獨特のものである。

　パーリ佛教では法集論においてこの三心所は出世間八心と相應するものとして説かれた。故に法集論は出世間無漏である道支に屬するものとしてのみ正語等を説いているのである。ところが註釋時代になると、正語等は無漏のみでなく、有漏としてのものも存在するとされ、この三者は八十九心中で欲界八善心（三一―三八）とも時には相應することがあるが、三者が一刹那に一時に相應することはなく、(5) 出世間心においてはこの三者は常に必ず相應倶起するとされた。これは前述のように、すでに尼柯耶・阿含において正語等に有漏・無漏の二種があるとされているのをうけたものであると見られうる。またこの三は離の心所と名づけられた。その阿毘達磨的定義は法集論・分別論等において

（正語）四語惡行の不樂・離・離去・遠離・不作・不行・不干犯・不越限・橋の破壞・正語・道支・道所攝(6)

（正業）三身惡行の不樂・離・離去・遠離・不作・不行・不干犯・不越限・橋の破壞・正業・道支・道所攝(7)

（正命）邪命の不樂・離・離去・遠離・不作・不行・不干犯・不越限・橋の破壞・正命・道支・道所攝(8)

と説かれている。これは前にのべたように法集論の正語等が無漏出世間のものであり、分別論の正語等も出世間の八正道中のものであるから、無漏の正語等を定義したものである。

つぎに正語等は離身惡行等の名によって呼ばれて、清淨道論・法集論註・入阿毘達磨論等に等しくつぎのような註釋書的定義説明がなされている。

離身惡行（正業）は身惡行を離るることなり。餘〔の離語惡行（正語）・離邪命（正命）〕もこれに準ず。次に特相等よりせば、此等三者は共に身惡業等の事（對象）を犯さざることを特相とす——蹂躙せざるを特相とすと言はれたるなり——。身惡行等の事より撤退するを作用とす。〔惡行を〕行爲せざるを現狀とす。信・慚・愧・少欲等の德を直接因とす。〔そは〕惡き行爲より心を避くる狀態をなすと知るべし。(9)

しかしまた他方にはこれと多少異なった定義が八正道中の正語等の定義として清淨道論や法集論註等にのべられている。即ち清淨道論には

惡行を根絶する邪語よりの離を正語といふ。そは和言を特相とす。〔邪語の〕離を作用とす。邪語の捨斷を現狀とす。

邪業を正斷する殺生等よりの離を正業といふ。そは〔離殺生等との〕等起を特相とす。〔邪業の〕離を作用とす。邪業の捨斷を現狀とす。

詭詐等を斷ずるあらゆる邪命の離、これを正命といふ。そは淨白を特相とす。正當なる生活を作用とす。邪命の捨斷を現狀とす。(10)

と定義され、法集論註の定義説明もほとんどこれと同様である。(11) 以上によって正語等がいかなるものとされているかを知りうるであろう。

(1) D. II, p. 311; M. III, p. 251; S. V, p. 9.

(2) 雜阿含卷二八、七八四經（大正二・二〇三a）

(3) 中阿含卷七、三一經（大正一・四六九a以下）

(4) M. III, p. 73 ff. 雜阿含卷二八、七八五經（大正二・二〇三b以下）、四諦經（大正一・八一六b）

(5) DhsA. p. 154.

(6) Dhs. p. 63; Vibh. p. 106; p. 237: Catūhi vacīduccaritehi ārati virati paṭivirati veramaṇī akiriyā akaraṇaṁ anajjhāpatti velā anatikkamo setughāto sammāvācā maggaṅgaṁ magga-pariyāpannaṁ.

(7) Dhs. p. 64; Vibh. p. 106 f.; p. 237: Tīhi kāyaduccaritehi ārati virati paṭivirati veramaṇī akiriyā akaraṇaṁ anajjhāpatti velā anatikkamo setughāto sammākammanto maggaṅgaṁ magga-pariyāpannaṁ.

(8) Dhs. p. 64; Vibh. p. 107; p. 237: Micchā-ājīvā ārati virati paṭivirati veramaṇī akiriyā akaraṇaṁ anajjhāpatti velā anatikkamo setughāto sammā-ājīvo maggaṅgaṁ magga-pariyāpannaṁ.

(9) VM. p. 467; DhsA. p. 133; Abhav. p. 21: Kāyaduccaritato virati kāya-duccarita-virati. Esa nayo sesāsu pi. Lakkhaṇādito pan' etā tisso pi kāyaduccaritādi-vatthūnaṁ avītikkama-lakkhaṇā amaddana-lakkhaṇā ti vuttaṁ hoti, kāyaduccaritādi-vatthuto saṅkocana-rasā, akiriya-paccupaṭṭhānā, saddhā-hirottappa-appicchatādiguṇa-padaṭṭhānā, pāpakiriyato cittassa vimukhabhāvabhūtā ti daṭṭhabbā.

(10) VM. p. 509 f.

(11) DhsA. p. 216 f.

(50) 悲（karuṇā）

(51) 喜（muditā）附　悦・欣

悲・喜は四無量中の悲と喜とであって、これは無量心所（appamañña-cetasika）とも呼ばれる。四無量中の慈と捨とが何故に獨立心所として立てられないかと云えば、慈は無瞋の一分であり、捨は中捨の一分であるから、無瞋・中

捨が別に心所として説かれている以上、さらに説く必要がないからである。

悲・喜を心所として説くに至ったのはパーリ註釋時代以後のことであって、法集論では八十九心と相應する心所中にこの二法は掲げられていない。故にこの二法は「聖典に省略された」十二心所の中に數えられている。かくこの二法はパーリ佛教では註釋時代に始めて心所法に數えられたが、他部派ではほとんど心所とされていない。有部によれば、倶舎論および順正理論に

（倶舎）四〔無量〕中、初〔慈・悲〕二體是無瞋、理實應レ言二悲是不害一、喜則喜受(1)

（正理）慈・悲無瞋爲レ性、……有作二是言一、悲是不害……悲之行相亦似二無瞋一、立二無瞋名一、實是不害、諸古師説、喜卽喜受……此喜行相與二彼欣一同……是故此喜定非二喜受一、以レ欣爲レ體、或卽無貪(2)

等とあるから、有部では世親は悲は不害と同一であり、喜は喜受と同一であると見ており、衆賢は悲は世親と同じく不害であるとするけれども、喜は喜受ではなくして欣と同一であり、または無貪の一分であると説いている。これらの諸説は大毘婆沙論をうけたものであって、大毘婆沙論ですでに慈・悲の二は無瞋善根をもって自性すること、また悲は不害をもって自性とすること、および喜が喜根をもって自性とし、また一説としては喜は欣をもって自性とすることがのべられている。(3) ことに喜が欣の心所であることについては

有餘師説、此喜無量欣爲二自性一、欣體非レ受別有二心所一與レ心相應(4)

とされている。この欣は有部一般では心所法としては説かないものであるが、入阿毘達磨論および順正理論等はこれを善の心所として別に立てている。以上の説によれば、有部では悲は不害心所と同視され、喜は喜受または欣心所であるとされていることになり、この理由によって悲・喜を獨一の心所と立てなかったことが知られる。

つぎに瑜伽行派では悲無量は不害と同一であるとしていることは有部と同様であるが、喜無量は不嫉を體となすとされているのは有部説と異なっている。四無量の體については顯揚聖教論に

慈以二無瞋善根一爲レ體、悲以二不害善根一爲レ體、喜以二不嫉善根一爲レ體、捨以二無貪善根一爲レ體[5]

とされている。これらの説は大體有部説を繼承したものと思われるが、喜を不嫉とするのは後にのべるようにパーリ佛教でも説く所であり、また漢譯增一阿含にも喜が嫉心を除くとされているから、[6]おそらく尼柯耶・阿含における説であり、瑜伽行派でもこれをうけたものと思われる。

以上の所説で有部等が悲・喜を獨一の心所としなかった理由が知られるであろうが、つぎには悲・喜に對する阿毘達磨的定義を眺めて見よう。この場合の悲・喜は心所法としてのものでないことは勿論である。まずパーリ阿毘達磨では分別論の四無量心の説明の場所で

（悲）諸有情に對する悲・悲愍・悲愍性・悲心解脱[7]

（喜）諸有情に對する喜・喜悅・喜悅性・喜心解脱[8]

と定義されており、有部の法蘊足論でも四無量心の説明の場所で

（悲）悲・悲性・若惻愴・惻愴性・若酸楚・酸楚性、總名爲レ悲[9]

（喜）心欣・極欣・現前極欣・欣性・欣類・適意・悅意・喜性・喜類・和合・不別離・歡欣・悅豫・有堪任性・踊躍・踊躍性・歡喜・歡喜性、總名爲レ喜[10]

と定義されている。この中、喜の定義中には欣の語が用いられているから、前述のように有部では早くから喜は欣と同視されたと考えられ、またこの喜の定義は禪定中の喜（pīti, skt. prīti）の定義と全く同一であり、[11]禪定中の喜は喜

受にほかならないとされているから、有部ではパーリが別個の心所として立てる四無量中の喜も禪定中の喜も受蘊としての喜もすべてこれを同視していたことが知られる。故に喜無量の喜が喜受であるという前述の説が生じたものであろう。

なお舍利弗阿毘曇論では喜に關する心所法としては悅と喜との二を立てているが、その中にこの場合の喜が存するか否かは不明である。喜と悅との中、喜は七覺支中の喜と同様なものとしてすでに喜（pīti）心所の説明中にその定義を紹介しておいたから、ここでは念のために舍利弗毘曇の悅の定義を紹介しておきたい。即ちそれは

若心悅豫、是名㆓悅法㆒(12)

若心悅豫、歡樂・愛樂・味喜、是名㆑悅(13)

とされている。さらに有部が喜無量と同視する欣の心所の定義をもここに引用しておきたい。即ち入阿毘達磨論には

欣謂欣尙、於㆓還滅品㆒見㆓功德㆒已令㆓心欣慕㆒、隨順修㆑善、心有㆑此故、欣㆓樂涅槃㆒、與㆑此相應名㆓欣作意㆒(14)

とされ、また順正理論等にはつぎのように定義されている。

欣謂善心希㆓求過患出離對治㆒、此增上力所㆑起順㆓證修㆒心欣尙性、此於㆓離㆑喜未至等地㆒亦有㆓現行㆒、故非㆓喜受㆒、與㆑此相應、名㆓欣作意㆒(15)

以上が悲・喜に關係ある説であるが、これらはパーリ佛教の悲・喜心所としての説明ではない。パーリ佛教における悲・喜の定義説明は淸淨道論・法集論註・入阿毘達磨論等に揭げられ、それは

悲は〔有情の〕苦を除去する行相を起すを特相とす。他人の苦を堪へざるを作用とす。不害を現狀とす。苦に打勝たれたる者が無怙なるを見ることを直接因とす。害の止息をその〔悲の〕成就とす。憂の發生を〔悲の〕毀失とす。(16)

喜は喜悦を特相とす。無嫉を作用とす。不樂の打破を現狀とす。諸有情の盛榮を見るを直接因とす。不樂の止息をその〔喜の〕成就とす。〔世俗的なる〕笑の發生を〔喜の〕毀失とす。[17]

とのべられている。そしてパーリ佛教で慈・悲・喜・捨がそれぞれ瞋・害・不樂（または嫉）・貪の對治出離であるとされることは前掲の顯揚聖教論が慈・悲・喜・捨の體を無瞋・不害・不嫉・無貪であると說いているのと軌を一にするものであって、この點においてパーリ佛教の說は瑜伽行派の說と同一であると云えるであろう。そして前の定義中にあるように、悲は不害のことであるとパーリ佛教では說き、また有部や瑜伽行派でも前述のように悲は不害を體とすと說き、前者は悲を心所として立て、後者は不害を心所として立てるから、兩者はその說を異にするように見えるけれども、實際は右の事情からして、悲と不害とは同視さるべきであり、從って有部等の不定心所もこの項に說くべきが妥當であるかも知れないが、本書では便宜上、不害は次節において說くことにした。

悲・喜は前にものべたようにパーリ阿毘達磨では心所として說かれず、註釋時代に至って始めて心所とされたものであるが、この二法の八十九心との相應關係を見るに、淸淨道論・法集論註・入阿毘達磨論・攝阿毘達磨義論等によれば、悲・喜は欲界善心・有因唯作心の十六心および色界前四禪の善・異熟・唯作心の十二心、計二十八心と時には相應し、時には相應しない不定心所であるとされている。ところが佛授の色非色分別論には欲界の善・有因唯作心中の捨俱八心とは相應を認めず、喜俱八心とのみ相應するとし、前の二十八心から捨俱八心を減じた二十心と不定心所として相應するとしているが、[18]これは誤りであろう。

（1）俱舍論卷二九（大正二九・一五〇b）
（2）順正理論卷七九（大正二九・七六九a）

（3） 大毘婆沙論巻八一（大正二七・四二〇b以下）
（4） 同上（大正二七・四二〇c）
（5） 顕揚聖教論巻四（大正三一・四九七b）
（6） 増一阿含巻七（大正二・五八一c）、パーリでこれに相当する部分には喜は不楽（arati）を捨断するとされている（M. I, p. 424)。
（7） Vibh. p. 273: Sattesu karuṇā karuṇāyanā karuṇāyitattaṁ karuṇā-cetovimutti.
（8） Ibid. p. 274: Sattesu muditā muditāyanā muditāyitattaṁ muditā-cetovimutti.
（9） 法蘊足論巻七（大正二六・四八六c）
（10） 同上（大正二六・四八七a）
（11） 同上巻七、巻八（大正二六・四八三b以下、四九三b）
（12） 舎利弗阿毘曇論巻二一（大正二八・六六二b）
（13） 同上巻二三（大正二八・六七三a）
（14） 入阿毘達磨論巻上（大正二八・九八二b）
（15） 順正理論巻一一（大正二九・三九一b）、顕宗論巻五（大正二九・八〇〇a）、なお成唯識論巻六（大正三一・三〇c）参照。
（16） VM. p. 318; DhsA. p. 193; Abhav. p. 21: Dukkhâpanayanâkārappavatti-lakkhaṇā karuṇā, paradukkhâsahana-rasā, avihiṁsā paccupaṭṭhānā, dukkhâbhibhūtānaṁ anāthabhāvadassana-padaṭṭhānā, vihiṁsūpasamo tassā sampatti, soka-sambhavo vipatti.
（17） VM. p. 318; DhsA. p. 193; Abhav. p. 21: Pamodana-lakkhaṇā muditā, anissāyana-rasā, arativighātapaccupaṭṭhānā, sattānaṁ sampatti-dassana-padaṭṭhānā, arativūpasamo tassā sampatti, pahāsa-sambhavo vipatti.
（18） Buddhadatta's Manuals I, p. 158.「悲・喜は第五禅を除ける色界心、喜倶欲界善心、有因喜倶〔欲界〕唯作心の正二十心と時に各別して生起す。」

（52） 慧（paññā, skt. prajñā）

慧は佛教で最も重んぜられる修行德目の一つであって、慧の語は尼柯耶・阿含の随處に說かれている。例えば戒・定・慧の三學における慧、五根・五力における慧根・慧力、七財・七力・七妙法中の慧等がそれであり、また慧の語以外で慧と同義にして用いられているものもすくない。例えば止觀における觀（vipassanā, skt. vipaśyanā）、七覺支における擇法（dhammavicaya, skt. dharmavicaya）、八正道における正見（sammādiṭṭhi, skt. samyagdṛṣṭi）、三善根における無癡（amoha）、念・正知における正知（sampajañña, skt. samprajanya）等がそれであり、また四神足中の觀（vīmaṁsā, skt. mīmāṁsā）も慧のことであるとされ、三無漏根である未知當知根（anaññātaññassāmītindriya, skt. anājñātamājñāsyāmīndriya）、已知根（aññindriya, skt. ājñendriya）、具知根（aññātāvindriya, skt. ājñātāvindriya）もパーリ佛教によれば無漏の慧であるとされる。

このように慧が慧の名および同義の他の種々なる異名によって随處に說かれているのは、慧は根本煩惱である無明を對治するものであり、佛教における最後の目的が無明を斷じて正しい智慧を得ることにあるからである。從って慧には種々の異名があるとともに、慧自身にもその質や程度において、佛の無漏慧から凡夫の有漏慧に至るまでの千差萬別の段階のものがあるはずである。また染汚の惡慧をも慧に攝することも可能であり、現に有部や舍利弗阿毘曇論等では後に說くように惡慧である諸惡見をも慧の心所におさめている。しかし普通に慧という時には善淨の慧を指し、パーリ佛教では慧の心所を慧根の意味に解して善淨の慧にかぎっている。

尼柯耶・阿含における慧も善淨の慧として說かれていることは勿論である。尼柯耶・阿含における慧の定義說明を見るに、まず慧根・慧力等の定義はパーリ尼柯耶では

慧ある聖弟子ありて生滅に關する、聖なる、決擇ある、正しく苦の滅盡に至る慧を具備し居れるなり。(1)

とされ、または右の文に續けて

彼はこれ苦なりと如實に知解し、これ苦の集なりと如實に知解し、これ苦の滅なりと如實に知解し、これ苦の滅に至る道なりと如實に知解す。(2)

の文が加えられており、これと同一文が大義釋では增上慧學の定義として用いられている。(3) またある場合には簡單に慧根・慧力とは四聖諦であるともされている。(4) 故に慧とは四聖諦を如實に知ることであるとされていることが知られる。これは漢譯阿含においても同様であって、雜阿含では慧根・慧力を定義してつぎのように說いている。

慧根（又は力）者、當レ知是四聖諦(5)

若比丘、苦聖諦如實知、苦集聖諦、苦滅聖諦、苦滅道跡聖諦如實知、是名二慧根一(6)

聖弟子、住二於智慧一、成二就世間生滅智慧、賢聖出厭離、決定正盡苦一、是名二慧力是學力一(7)

また慧と同義とされる正見についてもパーリ尼柯耶ではこれを四諦に關する智であるとされている。即ち

苦に關する智、苦の集に關する智、苦の滅に關する智、苦の滅に至る道に關する智はすべてこれ正見と云はる。(8)

がそれである。ところが漢パの尼柯耶・阿含中には正見を說明して「施なし」等の邪見をはなれることであるとされたものもある。パーリ中部には正見を有漏・無漏の二に分け、有漏および無漏の正見はそれぞれ

布施あり、獻供あり、祭祀あり、善作・惡作の諸業の果報あり、此世あり、他世あり、母あり、父あり、化生有情あり、世間に正しく暮し正しく行道し且つ此世他世を自ら通達作證して［これを世人に］宣說する沙門・婆羅門あり。これ有漏なる福分の依異熟ある正見なり。(9)

聖心・無漏心ありて聖道を具し聖道を修習しつつある者に［存する］あらゆる慧・慧根・慧力・擇法覺支・正見・道支はこれ聖・無漏・出世間・道支の正見なり。(10)

と定義されている。これによって、慧根・慧力・擇法覺支・正見等が等しく慧であるとされたことが知られる。つぎに漢譯雜阿含では正見を定義して

何等爲㆓正見㆒、謂說有㆑施有㆑說有㆑齋、有㆓善行㆒有㆓惡行㆒、有㆓善惡行果報㆒、有㆓此世㆒有㆓他世㆒、有㆓父母㆒、有㆓衆生生㆒、有㆜阿羅漢善到善向、有㆓此世他世㆒自知作證具足住、我生已盡、梵行已立、所作已作、自知㆛不㆑受㆚後有㆙[11]

と說いているのは前の中部の有漏正見の說と同義であるがそれを無漏にまで擴大している。さらに漢譯雜阿含でも正見を有漏・無漏に分け、有漏の正見は

若彼見㆓有㆑施有㆒㆑說、乃至知㆘世間有㆓羅漢㆒不㆑受㆗後有㆖、是名㆔世間正見世俗有漏有取向㆓於善趣㆒[12]

とされ、無漏正見は

聖弟子苦苦思惟、集・滅・道道思惟、無漏思惟相應、於㆑法選擇・分別・推求・覺知・黠慧・開覺・觀察、是名㆘正見是聖出世間無漏不取正盡㆑苦轉㆗向苦邊㆖[13]

と說明されている。なお單譯四諦經も右と同樣に正見を有漏・無漏の二種として定義說明している。[14]これらの點から見れば、世俗の有漏慧は「施あり」等と信ずる智慧であり、出世間無漏の慧は四聖諦に關する智慧であると一應說明されていたようである。

以上が慧およびその同義語である正見に對する尼柯耶・阿含の定義說明である。これは諸部派の阿毘達磨においても繼承されたが、阿毘達磨ではさらに獨特な阿毘達磨的定義が行なわれるようになった。まずパーリ阿毘達磨における定義を見るに、分別論では前揭の尼柯耶にあったと同樣な文句をもって、正見とは四諦に關する智であるとされており、[15]また法集論では無癡の定義として四諦のみでなく、前後際・緣起等に關する智であるとされ、つぎの如く

苦に關する智、苦の集に關する智、苦の滅に關する智、苦の滅に至る道に關する智、前際に關する智、後際に關する智、前後際に關する智、此縁生・縁已生の諸法に關する智、あらゆる斯の如き慧・知解・思擇・簡擇・擇法・觀察・思察・省察・賢明・善巧・巧妙・辨別・思念・普觀・廣(慧)・慧・導者・觀・正知・鞭・慧・慧根・慧力・慧殿・慧明・慧光・慧燈・慧寶・無癡・擇法・正見、これを無癡といふ。[16]

とのべられている。この中、慧・知解以下の後半の文が慧の阿毘達磨的定義であって、法集論では八十九心中の諸心と相應する慧に對してこの阿毘達磨的定義がなされている。そして法集論ではこの慧が慧・慧根・正見・慧力・無癡・正知・觀・未知當知根・已知根・具知根の十名によって說かれている。その中には尼柯耶所說のように有漏慧と無漏慧とがあって、八十九心中、欲界善心・有因の異熟・唯作心中の智相應である十二心、および色・無色界二十七心と相應する慧は慧・正見・慧根・慧力・無癡・正知・觀等の語によって表わされ、その定義はいずれも前の無癡の定義の後半である所の

慧・知解・思擇・簡擇・擇法・觀察・思察・省察・賢明・善巧・巧妙・辨別・思念・普觀・廣(慧)・慧・導者・觀・正知・鞭・慧・慧根・慧力・慧殿・慧明・慧光・慧燈・慧寶・無癡・擇法・正見[17]

という阿毘達磨的定義をもってせられている。またこれと同一な定義が分別論では慧根・正知・觀(vīmaṁsā)の定義として[18]、大義釋では慧の定義として用いられている[19]。つぎに出世間心と相應する慧根・正見・慧力・無癡・正知・觀等に對しては等しく右の定義の後に「擇法覺支・道支・道所攝」の句が加えられて、それが無漏の慧であることを示している[20]。さらに出世間第一善心である須陀洹道心と相應する未知當知根に對しては

かの未知・未見・未得・未覺知・未作證なる諸法の作證のための慧・知解・思擇・簡擇・擇法乃至擇法覺支・道

支・道所攝[21]

と定義され、これは前の無漏の慧の定義の前に「かの未知・未見・未得・未覺知・未作證の諸法の作證のための」という文句を加えたにすぎないものである。また出世間第二乃至第四善心および出世間第一乃至第三異熟心の六心と相應する已知根の定義は無漏の慧の定義の前に「かの已知・已見・已得・已覺知・已作證なる諸法の作證のための」という文句を附したものであり、[22] また出世間第四異熟心である阿羅漢果心と相應する具知根の定義は無漏の慧の定義の前に「かの具知せる諸法の已知」という文を附したものである。[23] 以上によってパーリ阿毘達磨では有漏と無漏との別はあっても、慧とはすべて善淨の善・有因異熟・唯作を指し、それは慧・慧根・慧力・正見・擇法・觀（毘鉢舍那）・無癡・正知・觀（vīmaṁsā）等の語によって呼ばれていても、内容的にはいずれも同一のものであるとされていたことが知られる。因みにパーリ佛教では前述のように三無漏根は無漏慧とされて心所法のみにおさめられるが、有部によれば三無漏根は意・樂・喜・捨および信等の五根の九根から成っているとされるから、[24] 慧の心所のみではなくて、慧のほかに意根である心法および受（樂・喜・捨）・信・精進・念・定の五心所法をも含んでいることになる。また舍利弗阿毘曇論によれば、三無漏根は想・思・觸・思惟（作意）・覺（尋）・觀（伺）・解脱（勝解）・悅喜・心除（心輕安）・欲・不放逸・心捨・得果・滅盡定・正語・正業・正命・正身除（正身輕安）等から成っているとされるから、[25] これは慧の心所ではなくて、想乃至心捨の諸心所に屬するのみでなく、得果・滅盡定のような心不相應法にも、また正語・正業・正命・正身除のような色法にも屬するとしていることが知られる。

以上がパーリ阿毘達磨における慧の定義であるが、つぎには有部阿毘達磨における慧の定義説明を眺めて見たい。まず集異門足論では慧學・慧力・慧財等の定義として、阿含の説をうけて、慧とは如實に四聖諦を了知することであ

るとのべられており[26]、いまだなんらの阿毘達磨的定義が用いられていない。ところが他方、集異門足論では正知・見・毘鉢舍那・慧・擇法覺支の定義として、また法蘊足論では觀（mīmāṁsā）・隨觀（anupaśyanā）・正見・擇法覺支・慧根の定義として等しく

於レ法簡擇・極簡擇・最極簡擇・解了・等了・近了・機黠・通達・審察・聰叡・覺・明・慧行・毘鉢舍那[27]

という定型句が用いられている。これは有部でもパーリ阿毘達磨と同じく、慧・正見・見・正知・觀（毘鉢舍邦）・觀・擇法等がみな同一視されていたことを示すものである。そして慧は法蘊足論ですでに心相應法として掲げられ、界身足論以來は十大地法の一として慧は一切心と常に相應するとされた。この點において有部の慧心所はパーリ佛敎のものと異なっている。卽ちパーリ佛敎が慧心所を善淨の意味のみに解し、不善煩惱としての惡慧は見として別に立てるのに反し、有部では善淨の慧も染汚慧である惡見も無覆無記の日常慧もすべてみな慧の心所に包攝するのである。この意味において有部では慧は簡擇觀察の作用として、いかなる心にも常に存するとし、これを大地法心所におさめているのである。この大地法としての慧の阿毘達磨的定義は界身足論・品類足論等に掲げられているが、それは前掲の集異門・法蘊論における慧の定義をそのままうけたものである。卽ち

（界身）於レ法簡擇・最極簡擇・極簡擇・法了相・近了相・等了相・聰叡・通達・審察・決擇・覺・明・慧行・毘鉢舍那[28]

（品類）於レ法簡擇・極簡擇・最極簡擇・解了・等了・遍了・近了・機黠・通達・審察・聰叡・覺・明・慧行・毘鉢舍那[29]

とあるのがそれである。有部における慧は染・淨・無記にわたるものであるから、無癡善根のような善淨の慧も當然心所におさめるべきであるが、集異門足論における無癡善根の定義説明にはいまだ慧の阿毘達磨的定義が用いられていない[30]。それは集異門足論が阿含の説を採用する場合が多く、いまだ完全に阿毘達磨的になっていない證據である。

つぎに舎利弗阿毘曇論においても慧根・慧力・擇法覺支・正見等に對して同一型の阿毘達磨的定義が用いられている。即ち

法中擇・重擇・究竟擇・法擇（又は擇法）・思惟・覺了・達二自相・他相・共相一・思持・辯・觀・進辯（又は生自在智）・慧・智見・解射（又は解脱）・方便・術焔・光明・照炬（又は照曜）・慧眼・慧根・慧力・擇法・正覺・不擬（又は無擬、又は不薄）・正見(31)

等とあるのがそれであり、また無癡の定義はこの阿毘達磨的定義の前に四諦・前後際等に關する智であるという文を加えたものであり、前に掲げたパーリ阿毘達磨の無癡の定義に類似したものである。即ちそれは

何謂二無擬一、若明、是名二無擬一、復次無擬、若堪忍離癡心、是名二無擬一、復次若知二苦集滅道一、知二前際・後際一、知二前後際一、知レ内知レ外、知二六觸入集・滅・大患・出要一、知二因縁一、知二業報一、知二縁生・善・不善・無記・黒・白・有縁・無縁・有明・無明・可作・不可作・可親近・不可親近一、若於二彼法一無擬・無闇・無忘・無失・正念・無障礙・無覆蓋・無闇蔽・無荒・無纒・無濁・明・焔術・光炤・知見・解射・方便・慧眼・慧根・慧力・擇法覺・正見、是名二無擬一(32)

というのである。これらによって見るに、舎利弗阿毘曇論でも慧・慧根・慧力・擇法覺支・正見・無癡等が同一のものであるとされていたことが知られる。そして舎利弗毘曇では心所法の列擧中には慧のほかに見・無癡等が別立されているが、それらに對する定義を見ると、まず見および慧に對しては

見・慧・無擬・見使・戒道使、是名二見法一(33)
慧法亦如レ是(34)

等として、見と慧とが全く同視されている。ところが無癡に對しては

善見・善慧・無癡、是名二無癡法一[35]

とあって、善浄の慧を無癡としているのである。なお右の見の定義によって知られるように、見の中には無癡である善慧とともに見使（見取）・戒道使（戒禁取）のような染汚慧も含められているから、舎利弗毘曇における見・慧等の心所は有部におけると同様に、善浄・染汚・無記の一切慧にわたるものとされていることが知られうる。この點はパーリ佛教や後に說くように瑜伽行派の說と異なっているのである。

以上で慧に對する諸部派の阿毘達磨的定義說明を一應紹介したから、つぎには註釋時代以後の諸部派の文獻における慧の定義說明を眺めて見たい。まずパーリ文獻においては、註釋時代の初期に屬する彌隣陀問經では慧を定義して

慧は截斷を特相とし、また慧は光照を特相とす。[36]

とされており、その中の截斷については

譬へば大王よ、麥刈人が左手をもつて麥束を持ち、右手をもつて鎌を持ち、鎌もて刈るが如く、斯く大王よ、瑜伽行者は作意をもつて意を把へ、慧をもつて諸煩惱を截斷す。[37]

という譬喩によって說明がなされており、また光照については

譬へば大王よ、人ありて暗黑なる家に燈火を持ち入らんに、齎らされたる燈火は暗黑を摧破し、光照を生じ、光明を現はし、諸色を明瞭にするが如く、斯く大王よ、慧は生起すれば無明の暗黑を摧破し、明の光照を生じ、智の光明を現はし、諸聖諦を明瞭にし、斯くて瑜伽行者は無常・苦・無我なりと正慧もて見る。これ大王よ、慧は光照を特相とするなり。[38]

と喩說されている。法集論註および大義釈註は慧の特相を光照および了知であるとして、つぎの如く

了知するが故に慧なり。何を了知するや。「これ苦なり」等の方法によりて四聖諦を〔了知す〕。また義疏には了知せしむるが

故に慧なりと説かれたり。何を了知せしむるや。無常・苦・無我なりと了知せしむるなり。……而してこの慧は光照を特相とし、また了知を特相とす。[39]

と説明している。そして光照については彌隣陀問經の光照の喩說を引用し、了知の特相については尼柯耶の說を揭げて説明している。これは導論が「慧は了知を特相とす[40]」としているのをうけたものであろう。因みに導論では慧と無癡に對して、つぎのような別個の定義をしているが、これは一般のパーリ說と異なり、慧と無癡とを同一視していないようである。

慧は了知を特相とす。諸諦がその直接因なり。[41]

無癡は事（所作の對象）を違犯せしめざるを特相とす。正しき行道がその直接因なり。[42]

ところが他方、法集論註は今一つ慧の定義として淸淨道論・入阿毘達磨論・大義釋註等と同一の說をも揭げている。ただし法集論註・入阿毘達磨論・大義釋註ではこれを慧の定義として說いているが、淸淨道論では無癡の定義としてのべている。今淸淨道論によってその定義を紹介するならば、つぎの如くである。

無癡は如實性の通達を特相とす。又は過失なき通達を特相とす、恰かも弓の名手の放てる箭が〔毛髮を〕射貫くが如し。境を照らすを作用とす、恰かも燈火の如し。癡迷なきを現狀とす、恰かも森中における善き案內者の如し。[43]

さらに淸淨道論は慧や無癡と同義と思われる正見に對して右の定義とは異なった定義を揭げている。それは

四諦に通達せんがために行道せる瑜伽者の――涅槃を所緣とし、無明隨眠を根絕せしむる――慧眼が正見なり。そは正しく見ることを特相とす。如（四諦）の顯現を作用とす。無明の暗黑の摧破を現狀とす。[44]

とされている。この定義は正見という語にも左右されているけれども、前の法集論註の說をも參照する時は、パーリ

註釋時代には慧の定義に關して種々の說があったことを推知せしめるのである。

以上が慧に關するパーリ佛教の註釋書的定義であるが、つぎには有部の註釋時代以後の文獻では雜阿毘曇心論・入阿毘達磨論・倶舍論・順正理論等に慧の定義が揭げられ、また品類足論の新らしい部分にもそれらに類似した定義が見られる。それらはきわめて簡單な定義であって、つぎの如くである。

（品　類）慧云何、謂心擇法性(45)

（雜　心）慧者、於レ緣決定審諦(46)

（入阿毘）慧謂、於レ法能有二簡擇一、即是於二攝・相應・成就・諸因・緣・果・自相・共相、八種法中一、隨二其所應一觀察爲レ義(47)

（倶　舍）慧謂、於レ法能有二簡擇一(48)

（正　理）簡二擇所緣邪正等相一、說名爲レ慧(49)

つぎに瑜伽師地論では慧は別境心所とされて有部のように一切心に常に存するとは說かれない。けだし、境を觀察しない愚昧心には慧の作用がないとされるからである。また瑜伽行派では慧心所のほかに善淨慧としては無癡心所が、染汚慧としては見および不正知の心所が別立されるから、瑜伽行派の慧心所の範圍は有部や舍利弗毘曇の慧の範圍よりも狹く、パーリ佛教の慧とも異なっている。故にこれを一目瞭然ならしめるために諸部派の慧を表示するならば

パーリ佛教

慧。——善淨慧（善と無記）
見——煩惱（不善）

有部、舍利弗毘曇

慧。
- 善浄慧——善
- 煩悩（見）——不善および有覆無記
- 無記慧——無覆無記

瑜伽行派

慧。——（通三性）
- 無癡——善浄慧（善）
- 見——煩悩（不善および有覆無記）
- 不正知——随煩悩（大随惑——不善および有覆無記）

この中、瑜伽行派では見心所は慧の一分と見なされるから、染汚慧であることが知られるけれども、無癡については瑜伽行派内で異説があったらしく、ある人は無癡をもって有部等のように善慧と見なして慧心所の一分と説いたが、他の者は無癡は慧心所とは異なった獨立法で癡即ち無明に對するものであると説いた。(50) そして護法および法相宗では無癡別存説を採用するのである。この護法等の説によれば、瑜伽行派の慧は善・不善・無記の三性にわたるものであり、諸惡見をも含んだものであるが、それは無癡を含むことなく、無癡以外の善淨の慧をおさめたものということになる。また不正知についても種々の異説があるが、護法・法相宗は不正知は慧と癡の一分で假法とする。(51) 故に瑜伽行派の慧は他部派の慧とはその範圍内容を多少異にしているのである。なお宗輪論によれば、大衆部は世間の正見なしと云って、八正道における正見は無漏出世間のみであると主張したとされている。(52) つぎに瑜伽行派における慧の定義は瑜伽師地論・大乘阿毘達磨集論・顯揚聖敎論・大乘五蘊論・安慧三十頌釋・成唯識論等に掲げられており、それは

つぎの如くである。

（瑜　伽）慧云何、謂卽於二所觀察事一、隨二彼彼行一、簡二擇諸法一性、或由二如理所引一、或由二不如理所引一、或由二非如理非不如理所引一、……慧作二何業一、謂於二戯論所行染汚淸淨一、隨順推求爲レ業(53)

（瑜　伽）慧云何、謂於二彼彼境界一、隨順趣向簡二擇諸法一、或如理觀察、或不如理觀察、或非如理非不如理觀察……慧爲二何業一、謂於二言論所行染汚淸淨一、隨順考察爲レ業(54)

（集　論）何等爲レ慧、謂於二所觀事一擇法爲レ體、斷レ疑爲レ業(55)

（顯　揚）慧者、謂卽於二所觀境一簡擇爲レ體、如理・不如理・非如理非不如理悟二入所知一爲レ業(56)

（五　蘊）云何爲レ慧、謂卽於レ彼擇法爲レ性、或如理所引、或不如理所引、或倶非所引(57)

（三十釋）慧は所觀の事に對する簡擇にして、應なると不應なると其他なるとあり。……應とは如理なり。而してそは聖教・比量・現〔量〕なり。この三種の應によりて生ぜる〔慧〕はこれ應なる〔慧〕なり。そはまた聞所成・思所成・修所成なり。その中、聖言量による悟入はこれ聞所成なり。道理の考察より生ずるは思所成なり。定より生ずるは修所成なり。不應とは非聖教・似非量・邪專思定なり。その不應より生ぜし〔慧〕は不應なる〔慧〕なり。生得〔慧〕及び世俗の業務による悟入は應なるにも不應なるにも非ざる〔慧〕なり。而してこ〔の慧〕は疑惑を轉去せしむるを作用とす。(58)

（成唯識）云何爲レ慧、於二所觀境一簡擇爲レ性、斷レ疑爲レ業、謂觀二得失倶非境一中、由レ慧推求得二決定一故(59)

瑜伽行派が慧を如理・不如理・倶非の三種に分け、さらにそれらを分類説明している點はきわめて合理的であり、他部派の定義説明よりもすぐれている。

つぎに成實論では慧の心所というものは説かれていない。ただ善淨慧に屬する無癡と染汚慧に屬する五見が説かれているのみである。そして他部派のように無癡と五見との關係も、それらが慧に屬するものであることも説かれてい

ない。本論では無癡が不癡の語をもって譯され、それは正見のことであるとされているから、善淨の慧と見なされていたと推測される。そして無癡の定義はつぎの如くである。

以二正見一爲レ首、不レ謬不レ錯、是名二不癡一(60)

以上をもって諸部派の文獻における慧およびその同義語の定義説明を一應紹介しおわったが、最後に慧と諸識との相應關係および慧の界繫・三性等についての諸部派の説を眺めて見たい。まずパーリ佛教では前にも説いたように、慧は三界・出世間の一切善淨心である五十九心から智不相應の欲界善淨の十二心を除いた四十七心と相應するとされるから、慧は善淨卽ち善および有因の無記のみのもので意識相應のみであり、前五識・意界のような無因心とは全く相應しないとされる。慧が意識相應のみで前五識と相應しないとする點は舍利弗毘曇も同様である。ところが有部においては慧は大地法とされるから、三界・出世間の三性にわたる一切諸六識と常に相應することになる。これに對して瑜伽行派の慧は別境心所であるから、三性にわたるけれども、一切心と常に相應するのではなく、第六意識でも、それが所緣を簡擇しない場合には慧と相應しないとされる。前五識および第七末那との相應關係については相應說と不相應說とがあり、護法および法相宗では相應說を主張するのである。(61)そして第八阿賴耶識は慧と決して相應しないとされる。この識は微昧にして簡擇することができないからである。然し佛果においては諸八識ともに慧と相應するとされる。

以上で慧に關する諸論書の考察を一應終ったが、慧に關連して智（ñāṇa, skt. jñāna）の語についても簡單にふれておきたい。諸論書の慧に關する心所法定義の中には、その同義語として智の語はほとんど掲げられず、從って智に關する說明は見られなかった。しかし尼柯耶・阿含以來、智は慧の同義語として用いられることが少くない。例えば

轉法輪經における四諦の三轉十二行の各〻に對して

眼が生じた、智が生じた、慧が生じた、明が生じた、光明が生じた。[62]

とあって、眼（cakkhu）・智（ñāṇa）・慧（paññā）・明（vijjā）・光明（āloka）が同義語とされているのはそれである。また彌隣陀問經では智と慧を同視して「智は即ちこれ慧に他ならず」としている。[63]

諸部派の阿毘達磨では、心所説明の所には智が全く説かれないけれども、智に關しては別個に智論なるものが設けられた。パーリ佛教についてこれを見れば、まず阿毘達磨の先驅としての無碍解道においては、同書三品三十論中の最初が智論（Ñāṇa-kathā）となっており、そこには尼柯耶等で説かれている智を整理して七十三智として出している。[64]この智論は本書全體の三分の一弱を占めているから、本書では智を最も重視したことが知られる。つぎに分別論では、その第十六品に智分別（Ñāṇa-vibhaṅga）があり、[65]そこでは一種智乃至十種智、合計五百餘智が掲げられているが、前の無碍解道におけると同じく、智と慧の語が混用同視されている。また舍利弗阿毘曇論には、その問分第四に智品があって、[66]そこには一種智乃至七十七智の三百餘智が掲げられている。

これらによれば、智は慧と同じく、有漏・無漏、正智・邪智にわたる廣義のものが意味されている。しかし尼柯耶・阿含以來、諸派の註釈時代に至るまで、智は主として無漏聖道またはそれに近い高級の慧に對して用いられている。清淨道論における聖道前後の諸智、倶舍論における智品、十無學法や十波羅蜜において、正見や慧（般若）波羅蜜の後に正智や智波羅蜜がおかれていること、瑜伽行派における轉識得智の四智説等はそれである。

（1） S. V, p. 191; A. III, p. 11, cf. M. I, p. 356: Ariyasāvako paññavā hoti, udayatthagāminiyā paññāya samannāgato ariyāya nibbedhikāya sammādukkhakkhayagāminiyā.

（2）S. V, p. 199.
（3）MNd. p. 40.
（4）S. V, p. 196; A. III, p. 12.
（5）雜阿含卷二六、六四六經、六五五經、六七五經（大正二・一八二b、一八三c、一八四c）等。
（6）同上卷二六、六四七經（大正二・一八二c）
（7）同上卷二六、六七九經（大正二・一八六a）
（8）D. II, p. 311 f.; M. III, p. 251; S. V, p. 8.
（9）（10）M. III, p. 72.
（11）雜阿含卷二六、七八四經（大正二・二〇三a）
（12）同上卷二六、七八五經（大正二・二〇三a）
（13）同上（大正二・二〇三a以下）
（14）四諦經（大正一・八一六a）
（15）Vibh. p. 104; p. 235.
（16）Dhs. p. 189.
（17）Ibid. p. 11; p. 12; p. 13 f.; p. 16: Paññā pajānanā vicayo pavicayo dhamma-vicayo sallakkhaṇā upalakkhaṇā paccupalakkhaṇā paṇḍiccaṁ kosallaṁ nepuññaṁ vebhavyā cintā upaparikkhā bhūrī medhā pariṇāyikā vipassanā saṁpajaññaṁ patodo paññā paññindriyaṁ paññā-balaṁ paññā-satthaṁ paññā-pāsādo paññā-āloko paññā-obhāso paññā-pajjoto paññā-ratanaṁ amoho dhamma-vicayo sammā-diṭṭhi.
（18）Vibh. p. 124; p. 219; p. 250.
（19）MNd. p. 44 f.
（20）Dhs. p. 62; p. 63; p. 65; p. 65 f.; p. 66; p. 68: —— dhammavicaya-sambojjhaṅgo maggaṅgaṁ magga-pariyāpannaṁ.
（21）Dhs. p. 63; Vibh. p. 124.

(22) Dhs. p. 75; Vibh. p. 124.
(23) Dhs. p. 117; Vibh. p. 124.
(24) 倶舎論巻三（大正二九・一四c以下）
(25) 舎利弗阿毘曇論巻五（大正二八・五六一a）
(26) 集異門足論巻五、巻七、巻一四、巻一六（大正二六・三八八c、三九四a、四二五c、四三六c）
(27) 集異門足論巻二、巻三、巻一六（大正二六・三七二a、三七四a、三七五b、c、四三五a）、法蘊足論巻五、巻六、巻八、巻一〇（大正二六・四七四c、四七六a、四八一c、四九二b、四九九c）
(28) 界身足論巻上（大正二六・六一四c）
(29) 品類足論巻二（大正二六・六九九c）
(30) 集異門足論巻三（大正二六・三七七a）
(31) 舎利弗阿毘曇論巻四、巻五、巻九（大正二八・五五四a、五六〇c以下、五九〇c）
(32) 同上巻二三（大正二八・六七二c以下）
(33)(34)(35) 同上巻二二（大正二八・六六二b）
(36) Mil. p. 39, cf. ibid. p. 32: Chedana-lakkhaṇā paññā, api ca obhāsana-lakkhaṇā pi paññā.
(37) Ibid. p. 33.
(38) Ibid. p. 39.
(39) DhsA. p. 122; MNdA. 1, p. 156: Pajānātī ti paññā. Kiṁ pajānāti. Idaṁ dukkhan ti ādinā nayena ariyasaccāni. Aṭṭhakathāyaṁ pana paññāpetī ti vuttaṁ. Kiṁ paññāpeti, aniccaṁ dukkhaṁ anattā ti paññāpeti……Sā pan'esā obhāsana-lakkhaṇā ca paññā pajānana-lakkhaṇā ca.
(40)(41) Netti. p. 28: Pajānana-lakkhaṇā paññā. Tassā saccāni padaṭṭhānaṁ.
(42) Ibid. p. 27: Vatthu-avippaṭipādana-lakkhaṇo amoho. Tassa sammāpaṭipatti padaṭṭhānaṁ.
(43) VM. p. 465; DhsA. p. 123; Abhav. p. 19; MNdA. I, p. 157: Amoho yathāsabhāvapaṭivedha-lakkhaṇo, akkhalitapaṭivedha-lakkhaṇo vā kusalissāsakhitta-usupaṭivedho viya, visayobhāsana-raso padīpo viya, asammoha-

paccupaṭṭhāno araññagata-sudesako viya.

(44) VM. p. 509.

(45) 品類足論巻一（大正二六・六九三a）

(46) 雑阿毘曇心論巻二（大正二八・八八一a）

(47) 入阿毘達磨論巻上（大正二八・九八二a）

(48) 倶舎論巻四（大正二九・一九a）

(49) 順正理論巻一〇（大正二九・三八四b）、顕宗論巻五（大正二九・七九九c）

(50) 成唯識論巻六（大正三一・三〇a）

(51) 同上（大正三一、三四c）なお後方第七節の不正知の項参照。

(52) 異部宗輪論（大正四九・一五c）

(53) 瑜伽師地論巻三（大正三〇・二九一c）

(54) 同上巻五五（大正三〇・六〇一c以下）

(55) 大乗阿毘達磨集論巻一（大正三一・六六四b）Sam.: Prajñā katamā, upaparīkṣya eva vastuni dharmāṇāṁ pravicayaḥ saṁśayavyāvartana-karmikā.

(56) 顕揚聖教論巻一（大正三一・四八一b）

(57) 大乗五蘊論（大正三一・八四八c）

(58) Triṁśikā p. 26: Prajñā upaparīkṣya eva vastuni pravicayo, yogâyogavihito 'nyathā veti.……Yukti yogaḥ. Sa punar āptopadeśo 'numānaṁ pratyakṣaṁ ca. Tena triprakāreṇa yogena yo janitaḥ sa yogavihitaḥ. Sa punaḥ śrutamayaś cintamayo bhāvanāmayaś ca. Tatrâptavacana-prāmāṇyād yo 'vabodhaḥ, sa śrutamayaḥ, yukta-nidhyānajaś cintāmayaḥ, samādhijo bhāvanāmayaḥ. Ayogo 'nāptopadeśo 'numānâbhāso mithyāpraṇihitaś ca samādhis, tenâyogena janito 'yogavihitaḥ. Upapatti-pratilambhiko laukika-vyavahārâvabodhaś ca na yogavihito nâyogavihitaḥ. Eṣa ca saṁśaya-vyāvartana-karmikā.

(59) 成唯識論巻五（大正三一・二八c）

(60) 成實論卷六（大正三二・二八八c）
(61) 成唯識論卷四、卷五（大正三一・二二b以下、二九a）
(62) V. I, p. 11 etc.; S. V, p. 422 etc.
(63) Mil. p. 42: Yaññ eva ñāṇaṁ sā yeva paññā.
(64) Pṭs. I, pp. 1～134.
(65) Vibh. pp. 306～344.
(66) 舍利弗阿毘曇論卷九―卷一一（大正二八・五八九c―六〇六a）

第七節　パーリ佛教にない他部派の心所

(53) 不害（avihiṁsā）

不害は無害とも云い、出離尋・無恚尋・無害尋の三善尋の一として、また出離界・無恚界・無害界の三界の一として尼柯耶・阿含にも説かれているものであり、阿毘達磨においても三善尋または三界の一として説かれているのであるが、パーリ佛教や舍利弗阿毘曇論ではこれを心所法として立てなかった。また有部でも法蘊足論における心相應法の列擧中には不害が數えられておらず、品類足論に至って始めて十大善地法の一とされ、その後の有部においては大善地法心所として三界一切の善心と常に相應するものとされた。パーリ佛教で不害を何故に心所と立てなかったかについては、すでに前節における悲心所の説明においてのべたように、パーリ佛教では悲と不害とを同視しており、悲を獨一の心所と立てているから、別に不害を心所として立てる必要がなかった。これに反して有部や瑜伽行派でも悲

と不害とを同視したけれども、不害を心所として立てたから、悲心所は説かなかった。故に不害に關する說については前節の悲の說明をも参照さるべきである。

パーリ佛教が不害を悲と同視していたことは、前節に掲げた悲の註釋書的定義中にも現われているけれども、さらに分別論において不害界を定義說明するにあたって

諸有情に對するあらゆる悲・悲愍・悲愍性・悲心解脫は、これを不害界といふ。(1)

とのべられていることによっても知ることができる。右の定義が全同の形において悲無量の定義として分別論に掲げられている(2)ことは前の悲心所の場所の引用文と比較して知らるべきである。つぎに舍利弗阿毘曇論も不害を悲と同視しているが、そのいずれをも心所として立てていない。同論の不害の定義はつぎの如くである。

云何不害界、悲是名二不害界一(3)

有部における不害の阿毘達磨的定義は品類足論に掲げられており、それは

於二有情一不毀・不損・不傷・不害・不惱・不觸・不レ令レ墮レ苦、是名二不害一(4)

というのであり、ついで註釋時代以後の諸文獻における不害の定義は雜阿毘曇心論・入阿毘達磨論・俱舍論・順正理論等に掲げられており、それはつぎの如くである。

(雜　心)不レ逼二迫他一、名二不害一(5)

(入阿毘)心堅善性說名二不害一、由二此勢力一不レ損二惱他一、能違三於他樂レ爲二損事一(6)

(俱　舍)言二不害一者、謂無二損惱一(7)

(正　理)與レ樂レ損二惱有情一相違、心賢善性、說名二不害一(8)

つぎに瑜伽行派では不害は善心所とされ、その定義は大乘阿毘達磨集論・顯揚聖教論・大乘五蘊論・安慧三十頌釋・成唯識論等に掲げられている。今これを紹介すれば、つぎの如くである。

（集　論）何等不害、謂無瞋善根一分、心悲愍爲レ體、不損惱爲レ業(9)

（顯　揚）不害者、謂由レ不レ惱ニ害諸有情一故、悲哀惻愴愍レ物爲レ體、能斷ニ害障一爲レ業、如レ前乃至增ニ長不害一爲レ業(10)

（五　蘊）云何不害、謂害對治、以レ悲爲レ性(11)

（三十釋）不害は害の對治なり、殺・縛等によりて諸有情を損惱せざるが不害なり、諸有情に對する悲なり。……こは不損惱を作用とす。(12)

（成唯識）云何不害、於ニ諸有情一不レ爲ニ損惱一、無瞋爲レ性、能對ニ治害一、悲愍爲レ業、謂卽無瞋於ニ有情所一不レ爲ニ損惱一、假名ニ不害一、無瞋翻下對斷ニ物命一瞋上、不害正下違損ニ惱物一害上、無瞋與レ樂、不害拔レ苦、是謂ニ此二麁相差別一、理實無瞋實有ニ自體一、不害依ニ彼一分一假立、爲レ顯ニ慈悲二相別一故(13)

これらによれば不害は悲と同一であるが、實有ではなくして無瞋の一分としての假法であるとされる。このことはすでに瑜伽師地論に

不害卽是無瞋分故、無ニ別實物一(14)

と明記されている。不害が假法であるとされる點は有部がこれを實有とし、パーリ佛教が悲を獨一心所とするのと異なっている。不害は成實論では全く說かれていない。

不害と諸識との相應關係については、まず有部ではこれを大善地法とするから、三界一切の善心と相應し、善の諸六識と相應することになる。瑜伽行派でもあらゆる善心、卽ち善の諸六識と常に相應するとされ、佛果においては諸

八識共に相應するとされる。

（1）Vibh. p. 87：Yā sattesu karuṇā karuṇāyanā karuṇāyitattaṁ karuṇā-cetovimutti, ayaṁ vuccati avihiṁsā-dhātu.

（2）Ibid. p. 273.

（3）舍利弗阿毘曇論卷七（大正二八・五七九b）

（4）品類足論卷三（大正二六・七〇〇a）

（5）雜阿毘曇心論卷二（大正二八・八八一b）

（6）入阿毘達磨論卷上（大正二八・九八二b）

（7）倶舍論卷四（大正二九・一九b）

（8）順正理論卷一一（大正二九・三九一b）、顯宗論卷五（大正二九・八〇〇a）

（9）大乘阿毘達磨集論卷一（大正三一・六六四b）Sam.：Avihiṁsā katamā, adveṣaikāṁśikā karuṇatā, avihеṭhana-karmikā.

（10）顯揚聖教論卷一（大正三一・四八一c）

（11）大乘五蘊論（大正三一・八四九a）

（12）Triṁśikā p. 28：Avihiṁsā vihiṁsā-pratipakṣaḥ, vadha-bandhanādibhiḥ satvānāṁ aviheṭhanam avihiṁsā, satveṣu karuṇā…………Iyaṁ câviheṭhana-karmikā.

（13）成唯識論卷六（大正三一・三〇b以下）

（14）瑜伽師地論卷五五（大正三〇・六〇二b）

（54）不放逸（appamāda, skt. apramāda）

不放逸の語は尼柯耶・阿含に隨處に説かれており、釋尊最後の敎誡も「不放逸によりて達成せよ」(1)という語であったとされている。しかし不放逸は尼柯耶・阿含にも、諸派の阿毘達磨にも、法數名目としてはあまりのべられていな

いようである。従って、パーリ佛教では不放逸を心所法として立てなかった。それは不放逸が欲・精進等と類似のものであったからであると思われる。不放逸の定義もパーリ文獻では義釋のみに見出され、それは

〔戒・定・慧・解脱・解脱知見等の〕諸善法において、恭敬して作し、常に作し、堅住して作し、萎縮せずして行ひ、〔行はんとの〕欲を放棄せず、責任を放棄せざること。(2)

である。かくて不放逸は同書につぎのように定義されている。

諸の善法に對する欲・精進・勇猛・努力・〔力勢・〕不退・念・正知・熱心・精勤・決意・勤勵・不放逸(3)

有部では不放逸は法蘊足論における心相應法の定義中にも數えられており、また品類足論では十大善地法の一とされ、その後は大善地法心所として一切善心と常に相應するとされた。その定義は品類足論・雜阿毘曇心論・入阿毘達磨論・倶舍論・順正理論等に揭げられており、それはつぎの如くである。

（品　類）不放逸云何、謂於下斷二惡法一具二足善法一中上、堅作・常作・修習・不捨、名二不放逸一(4)

（品　類）不放逸云何、謂修善法性(5)

（雜　心）作善方便、離レ惡不レ作、名二不放逸一(6)

（入阿毘）不放逸、謂修二諸善法一、遮二害放逸一守二護心性(7)

（倶　舍）不放逸者、修二諸善法一、離二諸不善法一、復何名レ修、謂此於レ善專注爲レ性、餘部經中、有二如レ是釋一、能守二護心一、名二不放逸一(8)

（正　理）專二於己利一、防二身語意一、放逸相違、名二不放逸一(9)

この中、品類足論の最初の定義が阿毘達磨的定義であって、パーリにおける定義と類似している。

つぎに舎利弗阿毘曇論でも、不放逸は心所法として數えられ、その定義は

若護レ心、是名二不放逸法一[10]

若覆二護心念一、欲レ令下我心不レ染二於染法一、不レ恚二於恚法一、不レ癡二於癡法一、不レ著二垢穢法一、不レ順二於色欲法一、不レ貢二高於貢高法一、不レ放中逸於放逸法上、是名二不放逸一[11]

等とされている。これによれば、不放逸とは諸不善法から心を護ることであり、これは前掲の倶舎論が餘部經中の釋として不放逸は心を守護することであるとしているのと一致している。

つぎに瑜伽行派では有部説をうけて不放逸を善心所におさめているが、有部のように不放逸を獨立の實有心所と見ずして、無貪・無瞋・無癡・精進の四心所の一分としての假法であるとするのである。このことは瑜伽師地論に

不放逸是無貪・無瞋・無癡・精進分故、〔世俗有〕……治二雜染一義、立二不放逸一[12]

とされていることによって、またつぎにのべる諸定義によって知ることができる。不放逸の定義説明はつぎの如く大乘阿毘達磨集論・顯揚聖敎論・大乘五蘊論・安慧三十頌釋・成唯識論等に説かれている。即ち

（集　論）何等不放逸、謂依二止正勤・無貪・無瞋・無癡一、修二諸善法一、於レ心防二護諸有漏法一爲レ體、成二滿一切世出世福一爲レ業[13]

（顯　揚）不放逸者、謂總二攝無貪・無瞋・無癡・精進一爲レ體、依レ此能斷二惡不善法一、及能修二彼對治善法一、斷二放逸障一爲レ業、如レ前乃至增二長不放逸一爲レ業[14]

（五　蘊）云何不放逸、謂放逸對治、即是無貪乃至精進依二止此一故、捨二不善法一、及即修二彼對治善法一[15]

（三十釋）不放逸は放逸の對治なり、無貪乃至精進が不放逸なり。〔謂く〕かの無貪等に依止して諸不善法を捨斷し、またその對治たる諸善法を修習する所の無貪等が不放逸なり。……而してそは世間・出世間の盛榮を成滿するを作用とす[16]。

（成唯識）不放逸者、精進・三根於二所斷修一防修爲レ性、對二治放逸一、成二滿一切世出世善事一爲レ業、謂卽四法於二斷修事一、皆能防修名二不放逸一、非二別有一體、無二異相一故、於レ防レ惡事修レ善事中一、離二四功能一無二別用一故[17]

等がそれであり、これによって瑜伽行派の不放逸を知ることができるであろう。

つぎに成實論でも心所法として不放逸を數え、これに對してつぎのような定義說明をなしている。

與レ此〔放逸〕相違名二不放逸一、若善心行名二不放逸一、亦無二別法一、又心隨二順善法一名二不放逸一[18]

これによれば成實論では不放逸を心所と名づけるけれども、これは心所という別法があって他の心心所と相應俱起するのではなく、それ自身獨立に生起する心の別名にすぎないとするのであって、これは經部系一般の心所說である。

最後に不放逸と諸識との相應關係を見るに、有部では不放逸は大善地法で三界一切の善心と相應し、それは善の諸六識におよぶのである。また瑜伽行派でも善心所とされているから善の前六識と常に相應し、佛果においては諸八識と常に相應するとされる。舍利弗毘曇では不放逸は善の第六意識とのみ相應し、前五識とは相應しないとされる。

（1） D. II, p. 156: Appamādena sampādetha.

（2） MNd. p. 59; p. 376; CNd. p. 54: Sakkaccakārī sātaccakārī aṭṭhitakārī anolīnavuttiko anikkhittacchando anikkhittadhuro kusalesu dhammesu.

（3） Ibid.: Chando ca vāyāmo ca ussāho ca ussoḷhī ca appaṭivāṇī ca satisampajaññañ ca ātappaṁ padhānaṁ adhiṭṭhānaṁ anuyogo appamādo kusalesu dhammesu.

（4） 品類足論卷三（大正二六・七〇〇a）

（5） 同上卷一（大正二六・六九三a）

（6） 雜阿毘曇心論卷二（大正二八・八八一b）

（7）　入阿毘達磨論卷上（大正二八・九八二b）

（8）　倶舍論卷四（大正二九・一九b）

（9）　順正理論卷一一（大正二九・三九一a）、顯宗論卷五（大正二九・八〇〇a）

（10）　舍利弗阿毘曇論卷二一（大正二八・六六二c）

（11）　同上卷二三（大正二八・六七三a）

（12）　瑜伽師地論卷五五（大正三〇・六〇二b）

（13）　大乘阿毘達磨集論卷一（大正三一・六六四b）Sam.: Apramādaḥ katamaḥ, savīryakān alobhâdveṣâmohān niśritya yā kuśalānāṁ dharmāṇāṁ bhāvanā sāsravebhyaś ca dharmebhyaś cittârakṣā, sa ca laukika-lokottara-sampattiparipūraṇaniṣpādana-karmakaḥ.

（14）　顯揚聖教論卷一（大正三一・四八一c）

（15）　大乘五蘊論（大正三一・八四八c以下）

（16）　Triṁśikā p. 27: Apramādaḥ pramāda-pratipakṣaḥ, alobhād yāvad vīryam apramādaḥ. Yair alobhādīn niśrityâkuśalān dharmān prajahāti, tat pratipakṣāṁś ca kuśalān dharmān bhāvayati, te 'lobhādayo 'pramādaḥ…… Sa punar laukika-lokuttara-sampatti-paripūraṇa-karmakaḥ.

（17）　成唯識論卷六（大正三一・三〇b）

（18）　成實論卷六（大正三二・二八八c）

（55）　放逸（pamāda, skt. pramāda）

放逸の語は尼柯耶・阿含にもしばしば用いられ、また諸部派の阿毘達磨においても惡德として煩惱論中に說かれている。しかしパーリ佛教ではこれを心所法として立てていない。それはパーリ佛教では煩惱論に重きがおかれなかったために煩惱が詳細に考察細分されず、放逸も他の心所中に含まれているものとして省略されたものと思われる。おそらくパーリ佛教では放逸は欲・精進等の不善なるものとされたのであろう。舍利弗阿毘曇論でも放逸は心所法列擧

中に掲げられていない。しかし放逸は前述のように煩悩論で取り扱われているから、パーリでも舎利弗毘曇でもその定義説明は煩悩論中に掲げられている。即ちパーリ阿毘達磨では分別論中に放逸が

身悪行・語悪行・意悪行に對する、又は五種欲に對する心の放縦・放縦の遂行、又は諸善法の修習に對する不作恭敬・不作永續・不作持續・萎縮行・〔行はんとの〕欲の放棄・責任の放棄・不習行・不修習・不多作・不受持・不專念・放逸、斯の如きあらゆる放逸・放漫・放漫性はこれ放逸と言はる。(1)

と定義され、同様の定義が義釋にも用いられている。(2) なお放逸の註釋書的定義としては中部註に

放逸は〔五〕種欲に對する心の放縦を特相とす、放縦の遂行を作用とす、念の忘失を現狀とす。(3)

とのべられている。つぎに舎利弗阿毘曇論では放逸が單につぎのように定義されている。

若不レ攝二亂念一、是名二放逸一(4)

有部では法蘊足論において心相應法の定義中に放逸が數えられ、また界身足論では十大煩惱地法の一とされ、その後の有部諸論書ではすべてこれをうけて放逸は大煩惱地法心所として一切の煩惱と常に相應するものとされている。その定義は法蘊足論の煩惱論および界身足論・品類足論等では阿毘達磨的定義がのべられ、その後、品類足論・雜阿毘曇心論・入阿毘達磨論・倶舍論・順正理論等にも定義が掲げられている。即ちそれは

(法　蘊) 於下斷二不善法一集二善法一中上、不修・不習・不恒作・不常作・捨二加行一、總名二放逸一(5)

(界　身) 於下斷二不善法一引中集善法上、不堅住作・不恒常作・不親・不近・不修・不習、是名二放逸一(6)

(品　類) 於下斷二惡法一具二足善法一中上、不修・不習・不別修習・不堅作・不常作・不勤修習性、是名二放逸一(7)

(品　類) 放逸云何、謂不レ修二善法一性(8)

（雜　心）離㆓作善方便㆒、名㆓放逸㆒[9]

（入阿毘）不㆑修㆓善法㆒爲㆓放逸㆒、違㆓前所説不放逸性㆒、卽是不㆑能㆑守㆓護心㆒義[10]

（倶　舍）放逸、不㆑修㆓諸善㆒、是修諸善所㆓對治㆒法[11]

（正　理）於㆑專㆓己利㆒棄捨縱㆑情、名爲㆓放逸㆒[12]

等であって、これらによれば放逸とは不放逸の反對であって惡法を斷ぜず、善法を修しないことである。

つぎに瑜伽行派では放逸は隨煩惱心所中の大隨惑心所とされているが、有部のようにこれを獨一の實心所と見ず、貪・瞋・癡・懈怠の一分としての假法にすぎないとされる。このことは以下にのべる諸定義中にも明示されているが、すでに瑜伽師地論にも「放逸是假有」[13]と説かれている。放逸に對する定義は大乘阿毘達磨集論・顯揚聖教論・大乘五蘊論・安慧三十頌釋・成唯識論等に掲げられており、それはつぎの如くである。

（集　論）何等放逸、謂依㆓懈怠及貪瞋癡㆒、不㆑修㆓善法㆒、於㆓有漏法㆒心不㆓防護㆒爲㆑體、增㆑惡損㆑善所依爲㆑業[14]

（顯　揚）放逸者、謂總貪瞋癡懈怠爲㆑體、由㆓依此㆒故、心不㆑制㆓止不善法㆒、及不㆑修㆓習彼對治法㆒、障㆓不放逸㆒爲㆑業、乃至增㆓長放逸㆒爲㆑業[15]

（五　蘊）云何放逸、謂卽由㆓貪瞋癡懈怠㆒故、於㆓諸煩惱㆒心不㆓防護㆒、於㆓諸善品㆒不㆑能㆓修習㆒爲㆑性[16]

（三十釋）放逸とは貪・瞋・癡・懈怠によりて貪・瞋・癡等より成る煩惱より心を護らず、またその對治たる善を修習せざるなり。その貪・瞋・癡・懈怠中において放逸は施設（假立）せらる。而してこは不善の增大と善の損減とに所依を與ふるを業とす。[17]

（成唯識）云何放逸、於㆓染淨品㆒、不㆑能㆓防修㆒、縱蕩爲㆑性、障㆓不放逸㆒、增㆑惡損㆑善所依爲㆑業、謂由㆓懈怠及貪瞋癡㆒、不㆑能㆑防㆓修染淨品法㆒、總名㆓放逸㆒、非㆓別有㆑體、雖㆓慢疑等亦有㆓此能㆒、而方㆓彼四㆒勢用微劣[18]

つぎに成實論でも放逸は心所法として説かれているけれども、有部等のように心所という實體があるのではなく、心の別名にすぎないのである。そして放逸の定義はつぎの如くである。

若不レ行レ善、或邪行レ善名爲ニ放逸一、無ニ別一法名爲ニ放逸一也、爾時心行名爲ニ放逸一……又心隨ニ不善一名爲ニ放逸一[19]

最後に放逸と諸識との相應關係を見るに、まず有部では放逸は大煩惱地法とされているから三界における諸六識の一切の煩惱と常に相應することになる。瑜伽行派においても放逸は前六識の一切煩惱と相應するとされ、第七識については相應説と不相應説とがあるが[20]、多くは相應説であり、護法および法相宗の立場も相應説である。第八識は決して放逸と相應しないとされる。

(1) Vibh. p. 350; p. 370: Kāya-duccarite vā vacī-duccarite vā mano-duccarite vā pañcasu vā kāmaguṇesu cittassa vossaggo vossaggânuppadānaṁ kusalānaṁ vā dhammānaṁ bhāvanāya asakkacca-kiriyatā asātacca-kiriyatā aniṭṭhita-kiriyatā olīna-vuttitā nikkhitta-chandatā nikkhitta-dhuratā anāsevanā abhāvanā abahulīkammaṁ anadhiṭṭhānaṁ ananuyogo pamādo, yo evarūpo pamādo pamajjanā pamajjitattaṁ, ayaṁ vuccati pamādo.

(2) MNd. p. 423; CNd. p. 12; p. 262.

(3) MA. I, p. 107.

(4) 舍利弗阿毘曇論卷一八（大正二八・六五〇c）

(5) 法蘊足論卷九（大正二六・四九六a）

(6) 界身足論卷上（大正二六・六一五a）

(7) 品類足論卷三（大正二六・七〇〇b）

(8) 同上卷一（大正二六・六九三a）

(9) 雜阿毘曇心論卷二（大正二八・八八一b）

(10) 入阿毘達磨論卷上（大正二八・九八二b）

（11） 倶舎論巻四（大正二九・一九c）
（12） 順正理論巻一一（大正二九・三九一c）、顕宗論巻六（大正二九・八〇〇b）
（13） 瑜伽師地論巻五五（大正三〇・六〇四b）
（14） 大乗阿毘達磨集論巻一（大正三一・六六五b）Sam.: Pramādaḥ katamaḥ, sakausīdyān lobhadveṣamohān niśritya kuśalānāṁ dharmāṇām abhāvanā sāsravebhyaś ca dharmebhyaś cetaso 'nārakṣā, akuśalavṛddhi-kuśalaparihāṇi-sanniśrayadāna-karmakaḥ.
（15） 顕揚聖教論巻一（大正三一・四八二c）
（16） 大乗五蘊論（大正三一・八四九b）
（17） Triṁśikā p. 32: Pamādo yair lobha-dveṣa-moha-kausīdyaiḥ kleśād rāga-dveṣa-mohādikāc cittaṁ na rakṣati kuśalaṁ ca tatpratipakṣabhūtaṁ na bhāvayati, teṣu lobha-dveṣa-moha-kausīdyeṣu pramādaḥ prajñapyate. Ayaṁ câkuśalavṛddhi-kuśalaparihāṇi-saṁniśrayadāna-karmakaḥ.
（18） 成唯識論巻六（大正三一・三四b）
（19） 成實論巻六（大正三二・二八八c）、なお同上巻一〇（大正三二・三一九b）参照。
（20） 成唯識論巻四（大正三一・二二b以下）

（56） 懈怠（げたい）(kosajja, skt. kausīdya)

懈怠の語も尼柯耶・阿含に用いられており、諸部派の阿毘達磨においても煩悩雑事として説かれている。パーリ佛教では煩悩としては説かれるけれども、これを獨一の心所とは立てなかった。そして懈怠の阿毘達磨的定義は

身悪行・語悪行・意悪行に對する、又は五種欲に對する心の放縦・放縦の遂行、又は諸善法の修習に對する不作恭敬・不作永續・不作持續・萎縮行・欲の放棄・責任の放棄・不習行・不修習・不多作・不受持・不専念・放逸、これ懈怠と言はる。(1)

とあって、前項の放逸の定義と全同であり、ただ放逸の定義中の放逸の語に對する定義の最後の部分を缺くのみであ

る。して見るとパーリ佛教では放逸と懈怠とは同一視されていたことが知られ、放逸を獨一の心所として立てなかったと大體同じ理由で懈怠も心所として立てなかったものと思われる。懈怠が心所として立てられなかった理由は、瑜伽行派等が不善品の精進は認めずして、これを懈怠と名づけるのに反して、パーリ佛教では不善の精進をも認めるから、別に懈怠を立てる必要がなかったためではないかと思われる。即ちパーリ佛教では懈怠や放逸は不善の精進とされていたと思われる。つぎに舍利弗阿毘曇論でも懈怠は心所法列擧中に數えられておらず、ただ煩惱論中で

若嬾惰、是名二懈怠一(2)

と定義されているのみである。

つぎに有部では法蘊足論における心相應法の定義列擧中には懈怠は數えられず、界身足論において十大煩惱地法の一として掲げられ、その後の諸論書はこれをうけて、懈怠をもって大煩惱地法心所とし、一切の煩惱と常に相應するものとされた。そしてパーリが懈怠を放逸と同視したのに反して、有部やそれをうけた瑜伽行派では放逸は不放逸の對治であり、懈怠は精進の對治であるから、放逸と懈怠とはその性質が異なっているとなし、これを別視するのである。もっとも瑜伽行派では前の放逸の項においてのべたように、放逸は懈怠から全然別なものではなく、懈怠や貪・瞋・癡等の一分であると説くから、ある意味からすれば、瑜伽行派では懈怠と放逸とを必ずしも別視するのではない。有部における懈怠の阿毘達磨的定義は界身足論・品類足論等に掲げられ、註釋時代以後の定義は雜阿毘曇心論・入阿毘達磨論・倶舍論・順正理論等に掲げられている。今それらを紹介すればつぎの如くである。

(界　身)不精進性・劣精進性・昧精進性・障礙精進・止息精進・心不勇悍・不已勇悍・不當勇悍、是名二懈怠一(3)

(品　類)下劣精進・微弱精進・羸惙精進・退法精進・憩息精進・心不勇悍性、是名二懈怠一(4)

(雜　心) 不レ斷二起未起惡一、不レ生二起未起善一、不二勤方便一、名二懈怠一(5)

(入阿毘) 心不勇悍、名爲二懈怠一、與二前所レ說精進一相違(6)

(俱　舍) 懈怠、心不二勇悍一、是前所說勤所二對治一(7)

(正　理) 懈怠、於二善事業一闕二減勝能一、於二惡事業一順二成勇悍一、無明等流、名爲二懈怠一、由レ此說爲二鄙劣勤性習二鄙穢一、故名二懈怠一(8)

つぎに瑜伽行派では懈怠は隨煩惱心所中の大隨惑心所とされ、有部のように一切煩惱と常に相應するとされている。その定義說明は大乘阿毘達磨集論・顯揚聖敎論・大乘五蘊論・安慧三十頌釋・成唯識論等に揭げられており、それは

(集　論) 何等懈怠、謂愚癡分、依二著睡眠一、倚臥爲レ樂、心不二策勵一爲レ體、障二修方便善品一爲レ業(9)

(顯　揚) 懈怠者、謂耽二著睡眠一倚臥樂故、怖二畏升進一自輕蔑故、心不二勉勵一爲レ體、能障レ發二起正勤一爲レ業、乃至增二長懈怠一爲レ業(10)

(五　蘊) 云何懈怠、謂精進所レ治、於二諸善品一心不勇猛爲レ性(11)

(三十釋) 懈怠は善に對する心の不努力にして精進の反對なり。〔こは〕癡の一分にして睡眠と倚臥の樂とに由りて善の身・語・意業に對する心の不努力なり。而してこは善品の加行を障ふるを作用とす。(12)

(成唯識) 云何懈怠、於二善惡品修斷事中一、懶惰爲レ性、能障二精進一增レ染爲レ業、謂懈怠者滋二長染一故、於二諸染事一而策勤者亦名二懈怠一、退二善法一故(13)

等とある。この中、安慧の釋のみは懈怠を癡の一分としているけれども、他はそのことを說かず、かつ瑜伽師地論は懈怠を實有の法であると說いているから、瑜伽行派一般では懈怠を實有の心所であると見ていたと思われる。また右の諸定義によれば、懈怠とは單に善事を行なわずして怠惰なることのみでなく、さらに不善に對する努力をも懈怠と

名づけられていることが知られる。この點はパーリ佛教と相違する所であって、パーリ佛教では懈怠を心所として立てない代りに不善の努力を精進の心所とし、瑜伽行派等のように精進を善品のみにかぎらないのである。つぎに成實論では懈怠は心所とされていない。

懈怠と諸識との相應關係については、有部は懈怠を大煩惱地法とするから、三界一切の煩惱相應の諸六識と常に相應するとされ、瑜伽行派でも煩惱相應の前六識と相應するとされ、第七識に對しては相應説と不相應説とがあって、多くは相應説を採用し、(14)護法や法相宗の立場も相應説である。また第八識とは決して相應することがないとされる。

(1) Vibh. p. 369 f.
(2) 舍利弗阿毘曇論卷一八（大正二八・六四九a）
(3) 界身足論卷上（大正二六・六一四c以下）
(4) 品類足論卷三（大正二六・七〇〇a）
(5) 雜阿毘曇心論卷二（大正二八・八八一b）
(6) 入阿毘達磨論卷上（大正二八・九八二b）
(7) 倶舍論卷四（大正二九・一九c）
(8) 順正理論卷一一（大正二九・三九一c）、顯宗論卷六（大正二九・八〇〇b）
(9) 大乘阿毘達磨集論卷一（大正三一・六六五a以下）Sam.: Kausīdyaṁ katamat, nidrā-pārśvaśayana-sukhallikām āgamya mohâṁśikaś cetaso 'nabhyutsāhaḥ, kuśalapakṣaprayoga-paripantha-karmakaḥ.
(10) 顯揚聖敎論卷一（大正三一・四八二c）
(11) 大乘五蘊論（大正三一・八四九b）
(12) Triṁśikā p. 31 f.: Kausīdyaṁ kuśale cetaso 'nabhyutsāho vīrya-vipakṣaḥ. Kuśale kāya-vāṅ-manaḥ-karmaṇi nidrā-pārśvaśayanasukham āgamya yo mohâṁśikaś cetaso 'nabhyutsāhaḥ. Etac ca kuśalapakṣa-prayoga-paripan-

thi-karmakaṁ.

（13）成唯識論卷六（大正三一・三四b）

（14）同上卷四（大正三一・二二b以下）

（57）不信（assaddhiya, skt. āśraddhya)

不信の語は尼柯耶・阿含にも用いられており、諸部派の阿毘達磨では煩惱雜事論中で論ぜられた。パーリ佛敎でも煩惱論中にはのべられているけれども、これを心所法としては立てなかった。分別論におけるその定義は

茲に或る不信なる者ありて佛・法又は僧を信ぜず、斯の如き不信・不信憑・不信賴・不信樂はこれ不信と言はる。(1)

とあり、これは信の定義の反對であって、不信は信の對治である。舍利弗阿毘曇論でも不信は心所列擧中に數えられず、ただ煩惱論中で無信の名によってこれを論じている。それによれば無信は

若不信・不入信・不勝信・不眞信・若心不信、是名二無信一(2)

と定義されていて、信の定義の反對である。

つぎに有部では法蘊足論においては不信はその心相應法列擧中にも數えられず、また煩惱論でも取り扱われなかった。界身足論に至って十大煩惱地法の一として數えられ、その後の有部論書はこれをうけて不信を大煩惱地法心所とし、三界一切の煩惱と常に相應すると說いた。その定義は界身足論・品類足論・雜阿毘曇心論・入阿毘達磨論・俱舍論・順正理論等にのべられており、それはつぎの如くである。

（界　身）不信・不信性・不現信性・不印・不可・不已委信・不當委信・不現委信・令二心不淨一、是名二不信一(3)

（品　類）不信・不信性・增上不信性・不忍・不可・不欲作・不欲爲・不欲造・心不澄淨性、是名二不信一(4)

（雜　心）於二三寶・四諦一不淨心、名二不信一(5)

（入阿毘）心不㆓澄淨㆒名爲㆓不信㆒、是前所㆑說信相違法(6)
（俱　舍）不信者、謂心不㆓澄淨㆒、是前所㆑說信所㆓對治㆒(7)
（正　理）不信者、謂心不㆓澄淨㆒、邪見等流、於㆓諸諦・實・靜慮・等至㆒、現前輕毀、於㆓施等因㆒及於㆓彼果㆒、心不㆓現許㆒、名爲㆓不信㆒(8)

瑜伽行派においては不信は隨煩惱心所中の大隨惑心所とされ、有部と同樣に一切煩惱と相應するとされた。その定義說明は大乘阿毘達磨集論・顯揚聖敎論・大乘五蘊論・安慧三十頌釋・成唯識論等につぎの如く揭げられている。

（集　論）何等不信、謂愚癡分、於㆓諸善法㆒、心不㆓忍可㆒、心不㆓淸淨㆒、心不㆓希望㆒爲㆑體、懈怠所依爲㆑業(9)
（顯　揚）不信者、謂於㆓身體・有德・有能㆒心不㆓淸淨㆒爲㆑體、障㆑信爲㆑業、乃至增㆓長不信㆒爲㆑業(10)
（五　蘊）云何不信、謂信所㆓對治㆒、於㆓業果等㆒不㆓正信順㆒、心不㆓淸淨㆒爲㆑性(11)
（三十釋）不信は業・果・〔四〕諦・〔三〕寶に對する不忍可にして、信の反對なり……懈怠に所依を與ふるを作用とす。(12)
（成唯識）云何不信、於㆓實德能㆒不忍・樂欲・心穢爲㆑性、能障㆓淨信㆒、惰依爲㆑業、謂不信者多懈怠故、不信三相翻㆑信應㆑知(13)

これらの定義によれば、不信は信の反對であるから、信の說明を反對にしてその意義を知ることができるであろう。右の中、大乘阿毘達磨集論は不信を愚癡の一分として假有であるかの如くに說いているが、瑜伽師地論に不信は實有の心所であると明記されているのである。(14)つぎに成實論には不信は說かれていない。

不信と諸識との相應關係を見るに、有部では不信は煩惱相應の三界諸六識と常に相應するとされ、(15)瑜伽行派でも煩惱相應の前六識と相應し、第七識に對しては相應說と不相應說とがあるが、多くは相應說であり、護法や法相宗の立場も相應說である。不信は第八識とは決して相應しないとされる。

（1）Vibh. p. 371 : Idh'ekacco assaddho hoti, na saddahati Buddhaṁ vā dhmmaṁ vā saṅghaṁ vā, yaṁ evarūpaṁ assaddhiyaṁ assaddahanā anokappanā anabhippasādo, idaṁ vuccati assaddhiyaṁ.

（2）舍利弗阿毘曇論卷一八（大正二八・六四八b）

（3）界身足論卷上（大正二六・六一四c）

（4）品類足論卷三（大正二六・七〇〇a）

（5）雜阿毘曇心論卷二（大正二八・八八一b）

（6）入阿毘達磨論卷上（大正二八・九八二b）

（7）俱舍論卷四（大正二九・一九c）

（8）順正理論卷一一（大正二九・三九一c）、顯宗論卷六（大正二九・八〇〇b）

（9）大乘阿毘達磨集論卷一（大正三一・六六五a）Sam. : Āśraddhyaṁ katamat, mohâṁśikaḥ kuśaleṣu dharmeṣu cetaso 'nabhisaṁpratyayo 'prasādo 'nabhilāṣaḥ, kausīdyasanniśrayadāna-karmakam.

（10）顯揚聖敎論卷一（大正三一・四八二c）

（11）大乘五蘊論（大正三一・八四九b）

（12）Triṁśikā p. 31 : Āśraddhyaṁ karma-phala-satya-ratneṣv anabhisaṁpratyayaḥ śraddhā-vipakṣaḥ……Kausīdya-saṁniśrayadāna-karmakaṁ.

（13）成唯識論卷六（大正三一・三四b）

（14）瑜伽師地論卷五五（大正三〇・六〇四b）

（15）成唯識論卷四（大正三一・二二b以下）

（58）失念（しつねん）（muṭṭhasacca, skt. muṣita-smṛtitā）舊譯　忘念

失念は正念の反對であり、尼柯耶・阿含にも失念・不正知と熟字にして用いられ、阿毘達磨においても煩惱雜事論中に論ぜられた。しかしパーリ佛教では失念は心所法としては立てられなかった。その理由は不明であるが、煩惱論

を重視しなかったパーリ佛敎では他の煩惱心所中にこれを含ませて略したものであるかも知れない。その阿毘達磨的定義は法集論・分別論・人施設論等に掲げられ、それは等しく

不念・不隨念・不現念・不念・不憶念・不憶持・浮動・忘失性(1)

とされている。つぎに舍利弗阿毘曇論でも失念は心所列擧中には數えられておらず、煩惱論中に説かれている。その定義はつぎの如くであって、善念の反對であるとされている。

若捨二善念一、是名二失念一(2)

つぎに有部では法蘊足論の心相應法列擧中には失念は揭げられていないが、界身足論では十大煩惱地法の一として説かれ、品類足論乃至雜阿毘曇心論はこれをうけたけれども、倶舍論が失念は念心所の一部であって獨立心所でないとしてこれを心所列擧中から除去して以來、有部では失念は獨立の心所とは認められなかった。失念の定義は界身足論・品類足論・雜阿毘曇心論等につぎのように掲げられている。

(界身) 空念性・虚念性・忘念性・失念性・心不明記性、是名二失念一(3)

(品類) 虚念・空念・忘念・失念・心外念性、是名二失念一(4)

(雜心) 邪記妄受、名二失念一(5)

右の中、前二者はパーリや舍利弗毘曇の定義と同樣に、失念をもって念のないことであるという消極的な説明であるが、雜阿毘曇心論の定義は失念とは單に念のないことではなく、邪念であるという積極的意味が含ましめられている。

つぎに瑜伽行派では失念は一つの心所として立てられており、その定義は大乘阿毘達磨集論・顯揚聖敎論・大乘五蘊論・安慧三十頌釋・成唯識論等に掲げられている。即ちそれは

（集　論）何等忘念、謂諸煩惱相應念爲ㇾ體、散亂所依爲ㇾ業[6]
（顯　揚）失念者、謂於二久所作・所説・所思、若法若義一、染汚不記爲ㇾ體、障二不忘念一爲ㇾ業、乃至増二長失念一爲ㇾ業[7]
（五　蘊）云何失念、謂染汚念、於二諸善法一不ㇾ能二明記一爲ㇾ性[8]
（三十釋）失念は染汚の念なり。染汚とは煩惱と相應せるなり。而してこは散亂に所依を與ふるを作用とす。[9]
（成唯識）云何失念、於二諸所緣一不ㇾ能二明記一爲ㇾ性、能障二正念一、散亂所依爲ㇾ業、謂失念者心散亂故[10]

等であって、これらによれば失念とは善法を憶念せずして忘失することであるとされている。そして失念とは染汚の念であるとされているから、有部のように念の一分であると見られるけれども、他方では瑜伽師地論などは失念は癡の一分として假有であると説くのである。[11] 瑜伽行派ではかく失念が念の一分であるという説と、癡の一分であるという説とがあるために、護法および法相宗では失念は癡と念との一分としての假法であると説くようになった。[12] この失念は瑜伽行派では隨煩惱中の大隨惑の心所とされ、三界一切の煩惱相應の諸六識と相應するとされているから、前六識とは相應するが、第七識に對しては相應説と不相應説とがあり、護法や法相宗の立場は相應説である。[13] 第八識は決して失念と相應することがない。つぎに成實論には失念が説かれていない。

（1）Dhs. p. 232; Vibh. p. 360; Pp. p. 21: Asati ananussati appaṭissati asati asaraṇatā adhāraṇatā pilāpanatā sammussanatā.
（2）舍利弗阿毘曇論卷一八（大正二八・六五〇a）
（3）界身足論卷上（大正二六・六一五a）
（4）品類足論卷三（大正二六・七〇〇a以下）
（5）雜阿毘曇心論卷二（大正二八・八八一b）
（6）大乘阿毘達磨集論卷一（大正三一・六六五b）Sam.: Muṣitasmṛtitā katamā, kleśasaṁprayuktā smṛtiḥ, vikṣepa-

saṃniśrayadāna-karmikā.

（7） 顯揚聖敎論卷一（大正三一・四八二c）

（8） 大乘五蘊論（大正三一・八四九b）

（9） Triṃśikā p. 32: Muṣitā smṛtiḥ kliṣṭā smṛti. Kliṣṭeti kleśa-samprayuktā. Iyaṃ ca vikṣepa-saṃniśrayadāna-karmikā.

（10） 成唯識論卷六（大正三一・三四b）

（11） 瑜伽師地論卷五五（大正三〇・六〇四b）

（12） 成唯識論卷六（大正三一・三四b）

（13） 同上卷四（大正三一・二二b以下）

（59） 不正知（ふしょうち）(asampajañña, skt. asaṃprajanya) 舊譯 不順智

不正知は前項の失念とともに説かれるのが常であり、尼柯耶・阿含にも説かれており、諸部派の阿毘達磨においても煩惱雜事論中で取り扱われている。パーリ佛教では前の第四節における癡心所の場所で説いたように、不正知は癡・無明等と同視されており、法集論・分別論・人施設論等における不正知の定義説明(1)はすべて癡の定義と全同である。かく不正知は癡と同視されたためにパーリ佛教ではこれを獨立の心所とする必要はなかった。舍利弗阿毘曇論においても不正知は心所法列擧中には數えられず、ただ煩惱論中で説かれたにすぎない。その定義は

或有㆓比丘㆒、不㆘以㆓正知㆒去來・屈伸・廻轉・服㆓僧伽梨㆒、執㆑衣持㆑鉢、飲食・便利・解息・睡眠・行住坐臥㆖、眠時・覺時・默時、不㆓自護行㆒、是名㆓不正知㆒(2)

という尼柯耶・阿含の説をうけたものである。舍利弗毘曇が何故に不正知を獨立心所と見なかったかの理由は不明である。その定義から見るかぎり、パーリのようにこれを癡と同視したものとは思えない。

つぎに有部では不正知は法蘊足論の心相應法列擧中には數えられず、界身足論で十大煩惱地法の一とされて以來、雜阿毘曇心論に至る諸論書では、その說をうけてこれを大煩惱地法心所として三界一切の煩惱と常に相應するとされた。しかし倶舍論が不正知は染汚の慧であって慧心所の一分であるという理由でこれを獨立の心所として認めず、心所法數中から除去して以後は、有部では不正知は心所法中に數えられなかった。有部が不正知を慧の一分と說くのは、パーリが不正知を無明であるとなす說とは異なっている。有部によれば無明とは三界に對する無智であり、不正知とは非理所引の慧であるから、この兩者は全然別物であるとするのである。(3) 不正知の定義は界身足論・品類足論・雜阿毘曇心論等につぎの如くのべられている。

(界身)(品類)不正知云何、謂非理所引慧(4)

(雜心)顚倒決定名二不順智一(5)

卽ち有部では不正知とは單に知らざること卽ち無明ではなくして、染汚非理の慧であり邪慧であるとされる。

つぎに瑜伽師地論では不正知は隨煩惱中の大隨惑の心所とされ、三界一切の煩惱と相應するとされた。そしてその定義は大乘阿毘達磨集論・顯揚聖敎論・大乘五蘊論・安慧三十頌釋・成唯識論等につぎの如くのべられている。

(集論)何等不正知、謂諸煩惱相應慧爲レ體、由二此慧一故、起二不正知一、身語心行毀所依爲レ業(6)

(顯揚)不正知者、謂於二身語意行一、不正了住染汚慧爲レ體、能障二正知一爲レ業、乃至增二長不正知一爲レ業(7)

(五蘊)云何不正知、謂於二身語意現前行中一不正依住爲レ性(8)

(三十釋)不正知は煩惱と相應せる慧なり。それによりて、不了知の身語意行が去來等〔の所作〕中に起る、應作・不應作を知らざるが故に。而してこは毀犯に所依を與ふるを作用とす。(9)

（成唯識）云何不正知、於二所觀境一謬解爲レ性、能障二正知一毀犯爲レ業、謂不正知者多レ所二毀犯一故[10]

これらの定義によれば、不正知とは有部説のように染汚の慧であるとされているが、瑜伽師地論では不正知はパーリ佛教のように癡の一分としての假有であるとされている。[11] この兩説があるために、護法や法相宗の説は不正知が慧と癡との兩者の一分としての假法であるという折衷説を採用している。[12] そして不正知は煩惱相應の前六識と相應し、第七識に對しては相應説と不相應説とがあり、[13] 護法や法相宗では相應説を主張するのである。第八識は決して不正知と相應しない。最後に成實論では不正知は心所法として説かれていない。

（1） Dhs. p. 232; Vibh. p. 361; p. 373; Pp. p. 21.
（2） 舎利弗阿毘曇論卷一八（大正二八・六五〇a）
（3） 大毘婆沙論卷四三（大正二七・二二一c）
（4） 界身足論卷上（大正二六・六一五a）、品類足論卷三（大正二六・七〇〇b）、大毘婆沙論卷四三（大正二七・二二一c）
（5） 雜阿毘曇心論卷二（大正二八・八八一b）
（6） 大乘阿毘達磨集論卷一（大正三一・六六五b）Sam.: Asaṁprajanyaṁ katamat, kleśasaṁprayuktā prajñā yayâsaṁviditā kāyavākcittacaryā pravartate, āpatisaṁniśrayadāna-karmakam.
（7） 顯揚聖敎論卷一（大正三一・四八三a）
（8） 大乘五蘊論（大正三一・八四九b）
（9） Triṁśikā p. 32: Asaṁprajanyaṁ kleśasaṁprayuktā prajñā. Yayâsaṁviditā kāya-vāk-citta-caryā atikrama-prakramādiṣu vartate, karaṇīyâkaraṇīyâjñānāt. Etac câpattisaṁniśrayadāna-karmakaṁ.
（10） 成唯識論卷六（大正三一・三四c）
（11） 瑜伽師地論卷五五（大正三〇・六〇四b）
（12） 成唯識論卷六（大正三一・三四c）

（13）同上巻四（大正三一・二二一b以下）

（60）散亂（さんらん）（vikkhepa, skt. vikṣepa）異譯　心亂・亂

散亂とは詳細には心散亂または心亂（cetaso vikkhepa, skt. cetaso vikṣepa）と言うべきで、諸論書中には心亂とされている場合もある。これはすでに尼柯耶・阿含に説かれており、諸部派の阿毘達磨でも煩惱論中に説かれた。パーリ佛教では散亂は心所として立てられないが、それはおそらく散亂を掉擧と同視し、掉擧が心所中に數えられているから、さらに散亂を獨一心所とする必要がないとされたためであると思われる。このことは分別論で心亂が

　あらゆる心の掉擧・不寂靜・心亂・心の散動はこれ心亂と言はる。[1]

と定義されて、前の第四節の掉擧の項において紹介した掉擧の阿毘達磨的定義と全同であることから推知しえられる。つぎに舍利弗阿毘曇論でも散亂は心所法列擧中に數えられていないが、掉擧心所の定義から見るかぎり、この論でもパーリのように散亂を掉擧と同視していたと思われることは、すでに前の掉擧の項において指摘した通りである。

つぎに有部では法蘊足論における心相應法列擧中には散亂は數えられていないが、界身足論では十大煩惱地法の一とされ、その後、雜阿毘曇心論に至る諸論書は散亂をもって大煩惱地法心所となし、三界一切の煩惱と常に相應すると説いた。ところが世親は倶舍論において、散亂は染汚の定であるとして、これを定心所の一分と見なし、獨立心所から除去したために、その後の有部では散亂は心所法中に加えられなかった。かく有部もパーリ佛教もともに散亂を心所として數えないが、パーリではこれを掉擧と同視するためであり、有部は定の一分と見なすためであって、兩者はその除去の根據を異にしているのである。そして有部説によれば、パーリが同視する散亂と掉擧とは決して同一ではなく、兩者はその範圍が異なった別法であるとする。この點についてはすでに前の掉擧の項に詳説した通りである。

有部における散亂の定義は界身足論・品類足論・大毘婆沙論・雜阿毘曇心論等につぎの如くのべられている。

（界身）心散性・心亂性・心異念性・心迷亂性・心不一境性・不住一境性、是名二心亂一(2)

（品類）心亂・心散・心流轉・心飄蕩・心不一趣・不住一緣、是名二心亂一(3)

（婆沙）諸心散亂・流蕩・不住・非一境性、是謂二心亂一(4)

（雜心）境界所牽、散二隨諸緣一、名爲レ亂(5)

つぎに瑜伽行派では散亂は隨煩惱中の大隨惑の心所とされて一切煩惱と相應するとされた。そしてその定義は大乘阿毘達磨集論・顯揚聖敎論・大乘五蘊論・安慧三十頌釋・成唯識論等に掲げられており、それはつぎの如くである。

（集　論）何等散亂、謂貪瞋癡分、心流散爲レ體、此復六種、謂自性散亂・外散亂・内散亂・相散亂・麁重散亂・作意散亂……能障二離欲一爲レ業(6)

（顯　揚）心亂者、謂於二所修善心一、不二喜樂一爲二依止一故、馳二散外緣一爲レ體、能障二等持一爲レ業、乃至增二長心亂一爲レ業(7)

（五　蘊）云何散亂、謂貪瞋癡分、心流蕩爲レ性(8)

（三十釋）散亂は貪・瞋・癡の分にして心の流散なり……彼等の中に〔その〕發生に隨ひて散亂が假立せらる。而してこは離貪の障たるを作用とす。(9)

（成唯識）云何散亂、於二諸所緣一令二心流蕩一爲レ性、能障二正定一、惡慧所依爲レ業、謂散亂者發二惡慧一故(10)

これらの中、大乘阿毘達磨集論・大乘五蘊論・安慧三十頌釋は散亂をもって貪・瞋・癡の一分として假有であるとしている。ところが瑜伽師地論では散亂は癡の一分として假有であるとされている。(11) また瑜伽行派のある者は散亂は別に自體を有する實有の心所であって、貪・瞋・癡の三は散亂の等流であって、散亂と貪等とは同一ではないと主張する。そしてかれらによれば、散亂の別相というのは躁擾であって、これによって倶生の心・心所法が流蕩されるので

ある。[12] 散亂の體に關する瑜伽行派における右の三說の中、護法や法相宗は第三の別體說を採用するのである。そして瑜伽行派でも有部のように散亂と掉擧とは別物であると說き、掉擧は理解作用をこれからかれへと變易せしめるのであり、散亂は所緣をこれからかれへと易えしめるものであるとするのである。[13] この散亂は瑜伽行派では煩惱相應の前六識と相應し、第七識に對しては相應說と不相應說とがあって、[14] 護法や法相宗の立場は相應說である。第八識は決して散亂と相應せずとされる。つぎに成實論では散亂は說かれていない。

なお大乘阿毘達磨集論は散亂に自性散亂（svabhāva-vikṣepa）・外散亂（bahirdhā-v.）・內散亂（adhyātma-v）・相散亂（nimitta-v.）・麁重散亂（dauṣṭhulya-v.）・作意散亂（manasikāra-v.）の六種を說いている。

（1）Vibh. p. 373.
（2）界身足論卷上（大正二六・六一五a）
（3）品類足論卷三（大正二六・七〇〇b）
（4）大毘婆沙論卷四二（大正二七・二一九c）
（5）雜阿毘曇心論卷二（大正二八・八八一b）
（6）大乘阿毘達磨集論卷一（大正三一・六六五b）sam.: Vikṣepaḥ katamaḥ, rāgadveṣamohâṁśikaś cetaso visāraḥ……vairāgyaparipantha-karmakaḥ.
（7）顯揚聖敎論卷一（大正三一・四八二c以下）
（8）大乘五蘊論（大正三一・八四九b）
（9）Triṁśikā p. 32: Vikṣepo rāga-dveṣa-mahâṁśikaś cetaso visāraḥ……teṣu yathā-sambhavaṁ vikṣepaḥ prajñapyate. Eṣa ca vairāgya-paripanthi-karmakaḥ.
（10）成唯識論卷六（大正三一・三四b以下）
（11）瑜伽師地論卷五五（大正三〇・六〇四b）

（12）（13） 成唯識論巻六（大正三一・三四c）
（14） 同上巻四（大正三一・二二b以下）

（61） 非理作意（ayoniśo-manasikāra, skt. ayoniśo-manaskāra） 舊譯 不正憶・不順思惟

非理作意は不正なる染汚の作意であって如理作意の反對である。これは尼柯耶・阿含にも説かれ、また諸部派の阿毘達磨でも煩惱雜事論中に説かれている。パーリ佛教ではこれを一心所として立てないのである。それは非理作意は染汚の作意であって、作意の一部分であるからと思われる。非理作意に對するパーリの阿毘達磨的定義は分別論に

無常なるを常なりとする非理作意、苦なるを樂なりとする非理作意、無我なるを我なりとする非理作意、不淨なるを淨なりとする非理作意、或は諦に違順する心の引轉・隨引轉・念處・存念・作意はこれ非理作意と言はる。(1)

とのべられている。つぎに舍利弗毘曇でも非理作意は心所列擧中に數えられず、煩惱品中に不順思惟の譯語によって掲げられているが、その定義は單に

若不レ順ニ善思惟一、是名ニ不順思惟一(2)

とされている。本論でもおそらく作意の一部分と見て、これを獨立心所と立てなかったものであろう。

つぎに有部では非理作意は法蘊足論の心相應法列擧中には掲げられていないが、界身足論で十大煩惱地法の一とされて以來、雜阿毘曇心論に至るまでの諸論書はこれをうけて、非理作意を大煩惱地法となし、三界一切の煩惱と常に相應する心所であると説いた。しかし倶舍論が非理作意は染汚の作意にほかならず、作意心所の一分であるから別立するの要なしとして、これを心所法の數から除去したため、その後の有部では心所法中に數えられなかった。有部における非理作意の定義は界身足論・品類足論・雜阿毘曇心論等に掲げられており、それはつぎの如くである。

（界身）（品類）非理作意云何、謂染汚作意(3)
（雜心）邪受二境界一、名二不正憶一(4)

つぎに瑜伽行派でも成實論でも非理作意は心所としては説かれなかった。それは作意の一部分とされたためであろう。

（1） Vibh. p. 373: Anicce niccan ti ayoniso manasikāro, dukkhe sukhan ti ayoniso manasikāro, anattani attā ti ayoniso manasikāro, asubhe subhan ti ayoniso manasikāro, sacca-vippaṭikūlena vā cittassa āvaṭṭanā anvāvaṭṭanā ābhogo samannāhāro manasikāro, ayaṁ vuccati ayoniso manasikāro.
（2） 舍利弗阿毘曇論卷一八（大正二八・六四八c）
（3） 界身足論卷上（大正二六・六一五a）、品類足論卷三（大正二六・七〇〇b）
（4） 雜阿毘曇心論卷二（大正二八・八八一b）

（62） 邪勝解（じゃしょうげ）（micchā-adhimokkha, skt. mithyā-adhimokṣa） 舊譯　邪解・邪解脱

邪勝解とは邪惡染汚の勝解であるが、これは尼柯耶・阿含にはあまり見ない語であり、また諸部派の阿毘達磨における煩惱論にも見えない。パーリ佛教では邪勝解を心所として立てないし、また邪勝解という語をほとんど見ない。舍利弗阿毘曇論でも同様である。有部では法蘊足論の心相應法の列擧中には邪勝解は數えられていないが、界身足論で十大煩惱地法の一とされ、その後、雜阿毘曇心論に至るまでの諸論書では、邪勝解を大煩惱地法心所として揭げ、三界一切の煩惱と常に相應するとした。しかし倶舍論になると、邪勝解は染汚の勝解であって勝解の一部分であるから、これを勝解のほかに別立するの要なしとして心所法の中から除去したので、その後の有部では獨一の心所法としては數えられなかった。邪勝解の定義は界身足論・品類足論・雜阿毘曇心論等につぎのように揭げられている。

（界身）染汚作意相應、心勝解・心印順、是名二邪勝解一(1)

（品類）染汚作意相應、心勝解・已勝解・當勝解、是名二邪勝解[2]
（雜心）顚倒解名二邪解[3]

つぎに瑜伽行派では、瑜伽師地論には最初には邪勝解を心所法として數えられているけれども[4]、後には心所法列擧中から除去され、その後の諸論書では全く説かれなかった。瑜伽行派でもおそらく勝解の一部分とされたものであろう。また成實論にも邪勝解はのべられていない。

（1）界身足論卷上（大正二六・六一五a）
（2）品類足論卷三（大正二六・七〇〇b）
（3）雜阿毘曇心論卷二（大正二八・八八一b）
（4）瑜伽師地論卷一（大正三〇・二八〇b）

（63）忿（kodha, skt. krodha）

忿は尼柯耶・阿含において雜煩惱として説かれ、また諸部派の阿毘達磨でも煩惱雜事論中に説かれている。有部等では忿は一心所として數えられるけれども、パーリ佛教では忿を瞋と同視して、瞋以外に忿を立てないのである。そしてパーリにおける忿の阿毘達磨的定義も

忿・忿怒・忿怒性・瞋・瞋怒・瞋怒性・恚・恚怒・恚怒性・違背・違逆・憤怒・憤慨・心の不快[1]

というのであって、これは瞋の阿毘達磨的定義の前に忿・忿怒・忿怒性の語を加えたものにすぎない。また大義釋では十瞋惱事をもって忿を定義説明しているが[2]、この同じ定義が法集論では瞋（dosa）または瞋恚（vyāpāda）の定義として、また分別論や大義釋では瞋の定義として用いられている[3]。故にパーリでは忿を瞋と全く同一のものとして解していたことが知られる。これらの點についてはすでに前の第四節における瞋の項においてのべた通りである。さら

に忿の註釈書的定義は中部註に掲げられており、それによればつぎの如くである。

忿は忿怒を特相とし、又は憤怒を特相とす、瞋惱をなすを作用とす、恚怒を現状とす。(4)

つぎに舎利弗阿毘曇論でも忿は獨一の心所として立てられていない。ただ煩惱論中で瞋恚の譯語によって忿がのべられている。この瞋恚は普通の瞋の意味のもののように見えるけれども、前後の關係から推して忿の譯であることが知られる。それによれば忿とは

若忿怒・重忿怒、是名二瞋恚一(5)

とされており、同論では恚不善根の定義中にも忿怒の語が用いられているから、(6)パーリ佛教と同様に忿と恚（瞋）とが同視されていたのではないかと思われる。

つぎに有部では忿は法蘊足論の雜煩惱論中にのべられているが、心相應法の列擧中には數えられていない。しかし界身足論になると十小煩惱地法の一として掲げられるようになり、その後の有部諸論書はこれをうけて忿をもって小煩惱地法心所となし、欲界における第六意識の煩惱と相應するとされるようになった。そして忿の語の阿毘達磨的定義は法蘊足論・界身足論・品類足論等に掲げられており、それは

（法蘊）忿・等忿・遍忿・極忿・已忿・當忿・現忿・熱・極熱・烟・極烟・焔・極焔・凶勃・麁惡・心憤發・起惡色・出惡言(7)

（界身）忿・等忿・遍忿・極忿・已忿・當忿、是名レ忿(8)

（品類）忿・等忿・遍忿・極忿・已正當忿、是名レ忿(9)

とあるが、その中、法蘊足論では忿を屬愛忿と屬非愛忿とに區別しており、この兩者は九惱事と云われるものにその内容が類似している。阿毘達磨以後の有部論書では雜阿毘曇心論・入阿毘達磨論・俱舍論・順正理論等に忿の定義が

つぎの如くのべられている。

（雜　心）於二饒益・不饒益・應作・不作・非作・反作一、瞋相續生名爲レ忿(10)

（入阿毘）（倶舍）除二瞋及害一、於二情非情一令二心憤發一、說名爲レ忿(11)

（正　理）因二自友損、怨益一而生、瞋恚爲レ先、心憤名レ忿、有餘師說、因二處非處違逆一而生、力能令二心無一レ顧而轉、乃至子上令二心憤發一、說名爲レ忿(12)

これらの定義によれば、有部では九惱事または十惱事をもって忿と見ていたらしく、九惱事等についてはすでに瞋の項でのべた通りである。そして有部によれば忿は瞋とは異なった獨立法であり、瞋の等流であって、瞋の後に生ずるものであるとされる。ところが大毘婆沙論によれば、西方諸師は忿が瞋以外の別體ではないと主張したとされている。(13)つぎに瑜伽行派では忿は隨煩惱中の小隨惑の心所とされ、瞋の一分としての假法であるとされた。その定義は瑜伽師地論・大乘阿毘達磨集論・顯揚聖敎論・大乘五蘊論・安慧三十頌釋・成唯識論等につぎの如く掲げられている。

（瑜　伽）若瞋恚纒、能令二面貌慘裂奮發一、說名爲レ忿(14)

（集　論）何等爲レ忿、謂於二現前不饒益相一、瞋之一分、心怒爲レ體、執杖憤發所依爲レ業(15)

（顯　揚）忿者、謂於二現在違緣一、令二心憤發一爲レ體、能障二無瞋一爲レ業、乃至增二長忿一爲レ業(16)

（五　蘊）云何爲レ忿、謂遇二現前不饒益事一、心損惱爲レ性(17)

（三十釋）忿は現在の不饒益に由る心の瞋惱なるものなり。而してこは瞋惱を自性とするが故に瞋と別ならず。されどこの瞋の特殊なる位において假立せられたるものなるが故に瞋の一分なり。現在の不饒益に由る心の瞋惱にして有情・非情を境とし、執杖等に所依を與ふるを作用とする所のものはこれ忿なりと施設せらる。(18)

（成唯識）云何爲レ忿、依二對現前不饒益境一、憤發爲レ性、能障二不忿一、執杖爲レ業、謂懷忿者多發二暴惡身表業一故、此卽瞋恚一分

爲レ體、離レ瞋無ニ別忿相用一故[19]

これらによれば忿は自己が現在受くべき不利益の事に對して怒ることであり、それによって他を打擲する等の作用を起させるものである。忿が瞋の一分としての假有であることはすでに瑜伽師地論に説かれている。[20]この點は有部が忿を瞋の等流ではあるけれども瞋以外の獨立心所であるとするのと異なっている。しかし忿が諸識中第六意識の不善のみと相應し、欲界のみに存すると説く點は有部と同様である。

最後に成實論では忿は獨一法としては説かれず、前の瞋の項で紹介したように、瞋の一相として拘盧陀（krodha）または下瞋の譯語によって説かれ、その定義はつぎの如くであって、これは有部等の説と類似している。

有レ瞋、不レ欲ニ捨離一、或從ニ憎ニ愛妻子一中上生、名ニ拘盧陀一、義言ニ下瞋一[21]

（1）Vibh. p. 357; Pp. p. 18: Kodho kujjhanā kujjhitattaṁ doso dussanā dussitattaṁ vyāpatti vyāpajjanā vyāpajjitattaṁ virodho paṭivirodho caṇḍikkaṁ asuropo anattamanatā cittassa.

（2）MNd. p. 215.

（3）Dhs. p. 190 f.; p. 201 f.; p. 204; p. 215; Vibh. p. 362; MNd. p. 413.

（4）MA. I, p. 106: Kujjhana-lakkhaṇo kodho caṇḍikka-lakkhaṇo vā, āghātakaraṇa-yaro, dūsana-paccupaṭṭhāno.

（5）舍利弗阿毘曇論巻一八（大正二八・六五〇ｂ）

（6）同上巻六（大正二八・五七〇ｂ）

（7）法蘊足論巻九（大正二六・四九五ａ）

（8）界身足論巻上（大正二六・六一五ａ）

（9）品類足論巻三（大正二六・七〇〇ｂ）

（10）雜阿毘曇心論巻二（大正二八・八八一ｃ）

（11）入阿毘達磨論巻上（大正二八・九八四ｂ）、倶舎論巻二一（大正二九・一〇九ｂ）

(12) 順正理論卷五四（大正二九・六四六ｂ）、顯宗論卷二七（大正二九・九〇七ｂ）
(13) 大毘婆沙論卷四八（大正二七・二五一ｃ）
(14) 瑜伽師地論卷八九（大正三〇・八〇二ｂ）
(15) 大乘阿毘達磨集論卷一（大正三一・六六五ａ）Sam.: Krodhaḥ katamaḥ, pratyupasthite 'pakāranimitte pratighâṁśikaś cetasa āghātaḥ, śastrâdāna-daṇḍâdānādi-saṁrambha-sanniśrayadāna-karmakaḥ.
(16) 顯揚聖教論卷一（大正三一・四八二ｂ）
(17) 大乘五蘊論（大正三一・八四九ｂ）
(18) Triṁśikā p. 30: Krodho vartamānam apakāram āgamya yaś cetasa āghātaḥ. Ayaṁ câghāta-svarūpatvāt pratighān na bhidyate. Kiṁ tv asya pratighasyâvasthā-viśeṣe prajñaptatvāt pratighâṁśikaḥ. Vartamānam apakāram āgamya yaś cetasa āghātaḥ satvâsatva-viṣayo daṇḍâdānādi-saṁniśrayadāna-karmakaś ca sa krodha iti prajñapyate.
(19) 成唯識論卷六（大正三一・三三ｂ）
(20) 瑜伽師地論卷五五（大正三〇・五〇四ａ以下）
(21) 成實論卷九（大正三二・三一一ｂ以下）

(64) 覆（makkha, skt. mrakṣa）舊譯　不悔・懷恨

覆は尼柯耶・阿含では雜煩惱として說かれ、諸部派の阿毘達磨でも煩惱雜事論中に說かれた。パーリ佛教では有部等のようにこれを獨一の心所としては立てなかったが、その阿毘達磨的定義は分別論・人施設論・小義釋等に揭げられており、それは等しく

覆・覆偽・偽善・嫉視・嫉視業[1]

という定型句である。これに對する註釋書的定義は中部註・分別論註等につきの如く說かれている。

覆は他人の徳を覆ふを特相とす、其等〔他人の徳〕を損失するを作用とす、他人の善作業を掩蔽するを現状とす。(2)

つぎに舎利弗阿毘曇論でも覆は獨一の心所としては數えられていないが、煩惱品中に懐恨の譯語をもって掲げられているのが前後の關係から推して覆にあたるもののようである。その定義はつぎの如し。

若心垢穢、煩惱所レ汚、是名二懐恨一(3)

有部では法蘊論においては心相應法列擧中には覆は數えられていないが、煩惱雜事論中にはのべられている。界身足論に至って覆は十小煩惱地法の一とされ、その後の有部ではこれをうけて覆を小煩惱地法とし、欲界における意識のみの煩惱心と相應するとされた。その定義は法蘊足論・界身足論・品類足論・雜阿毘曇心論・入阿毘達磨論・倶舎論・順正理論等に掲げられており、それはつぎの如くである。

（法　蘊）云何覆、謂有二一類一、破レ戒破レ見破二淨命一破二軌範一、於二本受戒一、不レ能二究竟一、不レ能二純淨一、不レ能二圓滿一、彼既自覺二所犯已久一、作二是思惟一、我若向レ他宣二說・開二示・施二設・建二立所犯諸事一、則有二惡稱惡譽一、被レ彈被レ厭、或毀或譽、便不二爲レ他恭敬供養一、我寧因レ此墮二三惡趣一、終不三自陳二上所犯事一、彼既怖レ得二惡稱惡譽一、乃至怖レ失二恭敬供養一、於二自所犯一、便起諸覆・等覆・遍覆・隱・等隱・遍隱・護・等護・遍護・藏・等藏・遍藏・已覆・當覆・現覆、總名爲レ覆(4)

（界　身）覆云何、謂隱二所作罪一(5)

（品　類）覆云何、謂隱二藏自罪一(6)

（雜　心）爲二名利一故、自隱二過惡一、名爲レ覆(7)

（入阿毘）（倶舍）隱二藏自罪一、說名爲レ覆(8)

（正　理）隱二藏自罪一說名爲レ覆……有餘師釋言、抆拭名レ覆、謂内懷レ惡抆二拭外邊一、是欲レ令二他不一覺察一義(9)

これらによれば、覆とは自己の犯した罪を隱匿することであるとされ、パーリ佛教が覆をもって他人の徳を隱蔽する

ことであるとするのと異なっている。

瑜伽行派においては覆は隨煩惱中の小隨惑の心所とされ、有部のように欲界の第六意識の煩惱心と相應するとされている。そして覆をもって自罪を隱藏することであると説く點も有部説をうけたものである。その定義は瑜伽師地論・大乘阿毘達磨集論・顯揚聖教論・大乘五蘊論・安慧三十頌釋・成唯識論等につぎの如く掲げられている。

（瑜　伽）隱藏衆惡、故名爲覆[10]

（集　論）何等爲覆、謂於所作罪他正擧時、癡之一分、隱藏爲體、悔不安住所依爲業[11]

（顯　揚）覆者、謂於過犯、若他諫誨、若不諫誨、祕所作惡爲體、能障發露過爲業、乃至增長覆爲業[12]

（五　蘊）云何爲覆、謂於自罪覆藏爲性[13]

（三十釋）覆は自己の罪の覆蔽なり。欲・瞋・怖等を離れて〔唯だ〕彼の利益を求むる詰問者によりて適當なる時に「汝は斯ることをなせりや」と質問せられて、罪を覆蔽することが覆にして癡の一分なり。されど覆が癡の一分たることは覆蔽の行相あるが故なり。而してこは惡作（後悔）と不安穩とに所依を與ふるを作用とす。[14]

（成唯識）云何爲覆、於自作罪恐失利譽、隱藏爲性、能障不覆悔惱爲業、謂覆罪者、後必悔惱不安穩故[15]

これらによれば、その作用として後悔と不安穩との所依をなすとされる點が有部説よりも加わったものであり、また有部では覆が後にのべるように他心所の等流ではあっても實有の心所であるとされたのに、右の定義では覆は癡の一分として假有の心所であるとされている。覆が癡分として假法であることはすでに瑜伽師地論で説かれているが[16]、瑜伽行派ではその他に覆は貪と癡との分であるという説もあったらしく[17]、護法および法相宗では後説を採用するのである。因みに大毘婆沙論によれば西方諸師は覆を獨立の一法ではないと主張したとされている[18]。また有部では覆は貪の

等流であるという説と、無明の等流であるという説と、貪・癡の両者の等流であるという説との三説があったとされる。[19] 瑜伽行派で覆が欲界不善の第六意識とのみ相應するとされる點は有部と同様である。

つぎに成實論では覆は獨立法としては説かれていないが、瞋の一相として、摩叉（mrakṣa）の音譯と不報恨の義譯とをもって説かれている。その定義はつぎの如くであるが、この定義は前掲の舍利弗毘曇の定義に類似している。

有レ瞋、常染二汚心一、名爲二摩叉一、義言二不報恨一。[20]

なお覆を瞋の一相であるとする點は瑜伽行派が覆を癡または貪・癡の分であるとなす説と大いに異なっている。

（1） Vibh. p. 357; Pp. p. 18; CNd. p. 283: Makkho makkhiyanā makkhiyitattaṁ niṭṭhuriyaṁ niṭṭhuriya-kammaṁ.

（2） MA. I. p. 106; cf. VibhA. p. 492: Paraguṇamakkhana-lakkhaṇo makkho, tesaṁ vināsana-raso, parena sukatānaṁ avacchādana-paccupaṭṭhāno.

（3） 舍利弗阿毘曇論巻一八（大正二八・六五〇b）

（4） 法蘊足論巻九（大正二六・四九五b）

（5） 界身足論巻上（大正二六・六一五a）

（6） 品類足論巻三（大正二六・七〇〇b）

（7） 雜阿毘曇心論巻二（大正二八・八八一c）

（8） 入阿毘達磨論巻上（大正二八・九八四b）、俱舍論巻二一（大正二九・一〇九b）

（9） 順正理論巻五四（大正二九・六四六b）、顯宗論巻二七（大正二九・九〇七b）

（10） 瑜伽師地論巻八九（大正三〇・八〇二b）

（11） 大乘阿毘達磨集論巻一（大正三一・六六五a）Sam.: Mrakṣaḥ katamaḥ, samyakcoditasya mohâṁśikā avadyapracchādanā, kaukṛtyâsparśavihāra-sanniśrayadāna-karmakaḥ.

（12） 顯揚聖教論巻一（大正三一・四八二b）

（13） 大乘五蘊論（大正三一・八四九b）
（14） Triṁśikā p. 30: Mrakṣa ātmano 'vadyapracchādanā, chanda-dveṣabhayādīn nirākṛtya kāle taddhitaiṣiṇā codakena 'tat tvam evaṁ kārī' ty anuyuktasya mohâṁśikyavadya-pracchādanā mrakṣaḥ. Mohâṁśikatvaṁ tu mrakṣasya pracchādanâkāratvāt. Ayaṁ ca kaukṛtyâsparśa-saṁniśrayadāna-karmakaḥ.
（15） 成唯識論卷六（大正三一・三三b）
（16） 瑜伽師地論卷五五（大正三〇・六〇四b）
（17） 成唯識論卷六（大正三一・三三b）
（18） 大毘婆沙論卷四八（大正二七・二五一c）
（19） 倶舍論卷二一（大正二九・一〇九c）、順正理論卷五四（大正二九・六四六b）
（20） 成實論卷九（大正三二・三一一c）

（65） 惱（のう）（palāsa, skt. pradāśa） 舊譯 燋熱

惱は尼柯耶・阿含では雜煩惱として說かれ、諸部派の阿毘達磨でも煩惱論中に說かれている。有部ではこれを獨立の心所として數えているけれども、パーリ佛教では心所としては說かない。それはしばしばのべたようにパーリ佛教の心識論が煩惱論をあまり重視しなかったために、このような雜煩惱はこれを一心所として數えなかったためであろうと思われる。惱の阿毘達磨的定義は分別論・人施設論等につぎのように說かれている。

惱・憤惱・憤惱性・持惱・諍處・雙執・不捨遣(1)

またその註釋書的定義は中部註・分別論註等につぎの如く

惱は雙執を特相とし、自己の德を他の人々の德と同じとなすを作用とし、德の量によりて他の人々に近住するを現狀とす。(2)

とされている。要するに、惱とは自己には實際は他人と同樣の德がないに拘らず、他と等しと見なして堅執して捨て

ず、それによって憤惱し諍論の因をなすような心の状態であるとされている。つぎに舍利弗阿毘曇論では惱は心所法としては數えられず、煩惱論の中で燋熱の譯語によって説かれている。その定義はつぎの如くである。

若不適意而生二憂惱一、是名二燋熱一(3)

有部では法蘊足論の心相應法列擧中には惱は數えられていないが煩惱品中にその定義説明が掲げられ、ついで界身足論では惱は十小煩惱地法の一とされ、その後の諸論書ではこれをうけて小煩惱地法心所として欲界の意識相應の煩惱と相應するものとされた。その定義は法蘊足論・界身足論・品類足論・雜阿毘曇心論・入阿毘達磨論・倶舍論・順正理論等に掲げられており、それはつぎの如くである。

（法　蘊）云何惱、謂有二一類一、於二僧等中一、因二法・非法一、而興二鬪訟一、諸苾芻等爲二和息一故、勸諫教誨、而固不レ受、此不受勸諫性・不受教誨性・極執性・極取性・左取性・不右取性・難勸捨性・拙應對性・師子執性・心蛆螫性・心佷戻性、總名爲レ惱(4)

（界　身）心憤惱・堅執・尤蛆・心佷戻性、是名レ惱(5)

（品　類）心佷悷・已正當惱、是名爲レ惱(6)

（雜　心）不欲事會、所欲事乖、思惟心熱、名爲レ惱(7)

（入阿毘）（倶　舍）惱謂、堅二執諸有罪事一、由レ此不レ受二如理諫誨一(8)

（正　理）於二可レ毀事一決定堅執、難レ令レ捨、因説名爲レ惱、由レ有レ此故、世間説爲レ不レ可二導引一、執二惡所執一、於二他有情一、非二全不一レ顧、擬二重攝受一、爲二損惱因一(9)

これらによれば、思い通りとならずして憤惱するを惱とする點はパーリや舍利弗毘曇の説と共通しているが、その憤惱の詳細な理由については右の有部説内でも多少の相違がある。即ち法蘊論によれば、惱とは法・非法によって鬪諍をなし、他から諫誨されても堅執して捨てないことであり、入阿毘達磨論や倶舍論等によれば惡事を堅執して捨てな

いことであり、雜阿毘曇心論によれば思いのままとならないのを熱惱することであるとされている。

つぎに瑜伽行派では惱は隨煩惱中の小隨惑の心所として有部と同じく欲界第六意識の不善とのみ相應するとされている。その定義は瑜伽師地論・大乘阿毘達磨集論・顯揚聖教論・大乘五蘊論・安慧三十頌釋・成唯識論等に

(瑜　伽)染汚驚惶、故名熱惱(10)

(集　論)何等爲惱、忿恨居先、瞋之一分、心戾爲體、高暴麁言所依爲體、生起非福爲業、不安穩住爲業(11)

(顯　揚)惱者、謂於過犯、若他諫誨、便發麁言、心暴不忍爲體、能障善友爲業、乃至增長惱爲業(12)

(五　蘊)云何爲惱、謂發暴惡言、尤蛆爲性(13)

(三十釋)惱は暴惡語もて蛆螫することなり、……而してこは語惡行を生ずるを作用とし、また不安穩住を作用とす、それを有する人に苦との共住あるが故に。(14)

(成唯識)云何爲惱、忿恨爲先、追觸暴熱、佷戾爲性、能障不惱、蛆螫爲業、謂追往惡、觸現違緣、心便佷戾、多發囂暴凶鄙麁言、蛆螫他故、此亦瞋恚一分爲體、離瞋無別惱相用故(15)

等とされている。これらによれば、有部の倶舍論等のように、自己の過惡を諫められて却って憤慨して暴惡の言を發するのが惱であるとされている。そして惱は有部のように獨立の實法とはされないで、瞋の一分とされている。これはすでに瑜伽師地論にのべられている所である。(16) 有部では惱は見取の等流である實有の法とされる。(17)

最後に成實論では惱は波羅陀舍(pradāśa)と音譯され、專執と義譯され、瞋の一相であるとされた。その定義は

有瞋急執一事、種々教誨終不欲捨、如師子渡河取彼岸相、至死不轉、名波羅陀舍、義言專執(18)

と說かれており、他部派の說と大體共通している。

(1) Vibh. p. 357; Pp. p. 18: Palāso palāsāyanā palāsāyitattaṁ palāsāhāro vivādaṭṭhānaṁ yugaggāho appaṭi-

nissaggo.

（２）MA. I, p. 106; VibhA. p. 493: Yugaggāha-lakkhaṇo paḷāso paraguṇehi attano guṇānaṁ samīkaraṇa-raso, paresaṁ guṇappamāṇena upaṭṭhāna-paccupaṭṭhānaṁ.

（３）舎利弗阿毘曇論巻一八（大正二八・六五〇b）

（４）法蘊足論巻九（大正二六・四九五b）

（５）界身足論巻上（大正二六・六一五a）

（６）品類足論巻三（大正二六・七〇〇b）

（７）雑阿毘曇心論巻二（大正二八・八八一c）

（８）入阿毘達磨論巻上（大正二八・九八四a）、倶舎論巻二一（大正二九・一〇九c）

（９）順正理論巻五四（大正二九・六四六b）、顕宗論巻二七（大正二九・九〇七c）

（10）瑜伽師地論巻八九（大正三〇・八〇二b）

（11）大乗阿毘達磨集論巻一（大正三一・六六五a）Sam.: Pradāśaḥ katamaḥ, pratighâṁśikaḥ krodhopanāha-pūrvaṅgamaś cetasa āghātaḥ, jaccapragāḍha-pāruṣyavacana-sanniśrayadāna-karmako, 'puṇyaprasava-karmako 'sparśa vihāra-karmakaś ca.

（12）顕揚聖教論巻一（大正三一・四八二b）

（13）大乗五蘊論（大正三一・八四九b）

（14）Triṁśikā p. 30: Pradāśaś caṇḍavaco-dāśitā……Ayaṁ ca vāgduścarita-prasava-karmakaḥ, asparśavihāra-karmakaś ca, tadvataḥ pudgalasya duḥkha-saṁvāsatvāt.

（15）成唯識論巻六（大正三一・三三b）

（16）瑜伽師地論巻五五（大正三〇・六〇四a以下）

（17）倶舎論巻二一（大正二九・一〇九c）、順正理論巻五四（大正二九・六四七a）

（18）成實論巻九（大正三二・三一一c）

（66）害（vihiṃsā）

害は尼柯耶・阿含において害尋・害界等として三不善尋・三不善界等の一とされ、また雑煩惱としても説かれている。諸部派の阿毘達磨においても同じく右のような煩惱として説かれた。パーリ佛敎では害は有部等におけるように獨立の心所として立てられなかったが、その阿毘達磨的定義は分別論に掲げられている。それによれば害とは

玆に或る者が手・石塊・杖・刀・繩の何れかをもつて有情を損惱す。あらゆる斯の如き損・損惱・害・加害・惱・惱害・傷他はこれ害と言はる。(1)

と説かれている。舍利弗阿毘曇論でも害は心所法列擧中には數えられていないけれども、多界品中に害界を定義説明してつぎの如く二様にのべている。

若欺二害衆生一、悕望侵陵斷二命根一、是名二害界一(2)

若惱二衆生一、以二手拳・瓦石・刀杖一、及餘諸惱、如レ是欺二害衆生一、侵惱悕望斷レ命、是名二害界一(3)

つぎに有部では法蘊足論の心相應法列擧中には害は掲げられていないが、多界品中に害界として説かれており、界身足論に至って十小煩惱地法の一として掲げられ、その後の諸論書はこれをうけて害をもって小煩惱地法心所とし、欲界の不善意識のみと相應するものとされた。害の定義説明は法蘊足論・界身足論・品類足論・雑阿毘曇心論・倶舍論・順正理論等に掲げられているが、それはつぎの如くである。

（法　蘊）以二手塊刀杖等物、隨一苦具一、捶二打有情一、諸損・等損・害・等害、瞋恚所起、能起二苦事一、總名二害界一(4)

（界　身）於二有情一、樂爲二捶撻諸損惱事一、是名レ害(5)

（品　類）於二有情一、能毀損・傷害・惱觸、逼レ令レ墮レ苦、是名爲レ害(6)

（雑　心）欲レ逼二迫他一、名爲レ害[7]

（入阿毘）（倶舍）害謂於レ他能爲二逼迫一、由レ此能行二打罵等事一[8]

（正　理）悲障惱心、説名爲レ害[9]

つぎに瑜伽行派では害は隨煩惱中の小隨惑の心所とされて有部と同樣に欲界の煩惱相應の第六意識とのみ相應するとされている。その定義は大乘阿毘達磨集論・顯揚聖敎論・大乘五蘊論・安慧三十頌釋・成唯識論等に

（集　論）何等爲レ害、謂瞋之一分、無哀・無悲・無愍爲レ體、損二惱有情一爲レ業[10]

（顯　揚）害者、謂逼二惱有情一無悲・無愍・無哀・無憐・無惻爲レ體、能障二不害一爲レ業、乃至增二長害一爲レ業[11]

（五　蘊）云何爲レ害、謂於二諸有情一損惱爲レ性[12]

（三十釋）害は有情を損惱することとなり。種々なる殺・縛・打・威嚇等をもつて諸有情を害することが害なり。……次にそは瞋の一分にして諸有情に對する無愍性・心冷酷性なり。害は有情を損惱する作用ありと言はる。[13]

（成唯識）云何爲レ害、於二諸有情一、心無二悲愍一、損惱爲レ性、能障二不害一、逼惱爲レ業、謂有害者逼二惱他一故、此亦瞋恚一分爲レ體、離レ瞋無二別害相用一故、瞋・害別相准レ善應レ説[14]

等とある。これらによれば瑜伽行派では有部のように害を實有の心所とすることなく、瞋の一分としての假有として説くのである。害が瞋の一分で世俗有であることはすでに瑜伽師地論にも説かれている。[15]有部では害は瞋の等流ではあるが實有であるとされる。[16]害は不害卽ち悲の反對であってその定義説明等は諸部派において大體に共通している。

つぎに成實論では害は獨立の心所としては説かれないが、瞋の一相として違欣娑（vihiṃsā 現在の藏經では違欣婆とあるが誤寫である）と音譯され、中瞋と義譯されて揭げられている。その定義はつぎの如くである。

有レ瞋、但欲レ毀二罵鞭二打他人一、名二違欣娑一、義言二中瞋一[17]

(1) Vibh. p. 86; p. 369: Idh 'ekacco pāṇinā vā leḍḍunā vā daṇḍena vā satthena vā rajjuyā vā aññataraññatarena satte viheṭheti, yā evarūpā heṭhanā viheṭhanā hiṁsanā vihiṁsanā rosanā virosanā parûpaghāto, ayaṁ vuccati vihiṁsā.

(2)(3) 舍利弗阿毘曇論卷七（大正二八・五七九a）

(4) 法蘊足論卷一一（大正二六・五〇三c）

(5) 界身足論卷上（大正二六・六一五a）

(6) 品類足論卷三（大正二六・七〇〇b）

(7) 雜阿毘曇心論卷二（大正二八・八八一c）

(8) 入阿毘達磨論卷上（大正二八・九八四a）、倶舍論卷二一（大正二九・一〇九c）

(9) 順正理論卷五四（大正二九・六四六b）、顯宗論卷二七（大正二九・九〇七c）

(10) 大乘阿毘達磨集論卷一（大正三一・六六五a）Sam.: Vihiṁsā katamā, pratighâṁśikā nirghṛṇatā niṣkaruṇatā nirdayatā, viheṭhana-karmikā.

(11) 顯揚聖教論卷一（大正三一・四八二b）

(12) 大乘五蘊論（大正三一・八四九b）

(13) Triṁśikā p. 31: Vihiṁsā satvaviheṭhanā. Vividhair vadha-bandhana-tāḍana-tarjanādibhiḥ satvānāṁ hiṁsā vihiṁsā.……Sā punaḥ pratighâṁśikī nirghṛṇatā satveṣu cittarūkṣatā satvaviheṭhana-karmikā vihiṁsety ucyate.

(14) 成唯識論卷六（大正三一・三三c）

(15) 瑜伽師地論卷五五（大正三〇・六〇四b）

(16) 倶舍論卷二一（大正二九・一〇九c）、順正理論卷五四（大正二九・六四七a）

(17) 成實論卷九（大正三二・三一一b）

(67) 恨（こん）(upanāha) 舊譯 伺怨

恨は尼柯耶・阿含では雜煩惱として說かれ、諸部派の阿毘達磨でも煩惱雜事論中で取り扱われた。パーリ佛教では

有部におけるように、恨は心所法中に数えられなかったが、その阿毘達磨的定義は分別論・人施設論等に

先時に忿あり、後時に恨あり。斯の如きあらゆる恨・怨恨・怨恨性・怨結・怨・正怨・随續・随結、忿の堅固業はこれ恨と言はる。(1)

とあるのがそれであり、またその註釋書的定義は中部註・分別論註等につぎの如く

恨は怨結を特相とし、怨を捨遣せざるを作用とし、忿に随結せる状態を現状とす。(2)

とのべられている。これらによれば恨は忿に續いて起るものであって、忿よりも強力な瞋恚であり、パーリ佛教では恨もおそらく瞋恚と同視されたために獨立心所とされなかったものと思われる。

舎利弗阿毘曇論でも恨は心所法列擧中には数えられず、唯だ煩惱品で説かれているのみである。恨はこの論書では伺怨という語によって譯され、その定義は

若欲レ報レ仇、纒・究竟纒・心行・擬業、究竟忿怒、若瞋恚、是名二伺怨一(3)

とされているから、舎利弗毘曇でも恨は瞋心所に屬するものとされていたと思われる。

つぎに有部では法蘊足論の心相應法列擧中には恨は掲げられていないが、煩惱品中にはその阿毘達磨的定義がのべられている。ついで界身足論に至ると恨は十小煩惱地法の一とされ、その後の諸論書ではこれをうけて小煩惱地法心所として欲界意識相應の不善心のみと相應するものとされた。その定義は法蘊足論・界身足論・品類足論・雜阿毘曇心論・倶舍論・順正理論等に掲げられており、それはつぎの如くである。

（法　蘊）有二一類一、作二是思惟一、彼既於レ我欲レ爲二無義一、廣說如レ前、我當二於レ彼亦如レ是作一、此能發レ忿、從レ瞋而生、常懷二憤結一、諸恨・等恨・遍恨・極恨・作業難廻・爲業纒縛・起業堅固・起怨・起恨・心怨恨性、總名爲レ恨(4)

（界　身）心結恨、等遍結恨、心怨結性、是名レ恨[5]
（品　類）心結怨、已正當恨、是名爲レ恨[6]
（雜　心）於二可欲・不可欲・應作・不作・非作・反作一、忿相續性、名爲レ恨[7]
（入阿毘）（倶舍）恨謂於二忿所緣事中一、數數尋思結レ怨不レ捨[8]
（正　理）於二非愛相一隨念、分別生續、忿後起心結レ怨名レ恨、有餘師言、欲レ捨二怨結一不レ能二解脫一、此因名レ恨、由レ有レ此故、怨結纒レ心、自惱長時空無レ有レ果……[9]

これらの定義で忿の後に恨が生ずるとされる點はパーリ佛敎の説と同一であり、また忿よりも恨が強力なものとされている。

つぎに瑜伽行派では恨は隨煩惱中の小隨惑心所とされ、欲界第六意識中の不善心のみと相應するとされる點は有部と同一である。しかしつぎの諸定義によって明らかなように、瑜伽行派では有部のように恨を實有の心所と見なさずして、瞋の一部分としての假有世俗の心所であるとしている。このことはすでに瑜伽師地論に説かれているのである。[10]因みに有部では恨は瞋の等流ではあるが、實有の法であるとされる。[11]恨の定義説明は瑜伽師地論・大乘阿毘達磨集論・顯揚聖敎論・大乘五蘊論・安慧三十頌釋・成唯識論等にのべられているが、それはつぎの如くである。

（瑜　伽）內懷二怨結一故名爲レ恨[12]
（集　論）何等爲レ恨、謂自レ此已後卽瞋一分、懷レ怨不レ捨爲レ體、不忍所依爲レ業[13]
（顯　揚）恨者、謂於二過去違緣一、結レ怨不レ捨爲レ體、能障二無瞋一爲レ業、乃至增二長恨一爲レ業[14]
（五　蘊）云何爲レ恨、謂結レ怨不レ捨爲レ性[15]
（三十釋）恨は怨を結ぶことなり。忿の後に「この者は我にこの不饒益をなせり」とてその怨を自性とする隨眠が捨てられず

して引續き存在するは恨なり。而してこは不忍に所依を與ふるを作用とす。……これも亦忿の如く瞋の特殊なる位において假立せられたるものなるが故に唯だ假有なりと知るべし。[16]

（成唯識）云何爲レ恨、由二忿爲一レ先、懷レ惡不レ捨、結レ怨爲レ性、能障二不恨一、熱惱爲レ業、謂結レ恨者、不レ能レ含レ忍、恒熱惱故、此亦瞋恚一分爲レ體、離レ瞋無二別恨相用一故[17]

つぎに成實論では恨は獨一の心所とはされず、瞋の一相として憂波那呵（upanāha 現在の藏經では憂波耶呵とあるが誤寫である）の音譯語および報恨の義譯語によって説かれている。その定義説明はつぎの如くである。

有レ瞋、在レ心不レ捨、要欲二還報一、名二憂波那呵一、義言二報恨一[18]

（1） Vibh. p. 357; Pp. p. 18: Pubbakāle kodho, aparakāle upanāho, yo evarūpo upanāho upanāhanā upanāhitattaṁ aṭṭhapanā ṭhapanā saṇṭhapanā anusaṁsandanā anuppabandhanā daḷhikammaṁ kodhassa, ayaṁ vuccati upanāho.

（2） MA. I, p. 106: Upanandha-lakkhaṇo upanāho, veraṁ appaṭinissajana-raso, kodhânuppabandhabhāva-paccupaṭṭhāno.; VibhA. p. 492: Upanandhana-lakkhaṇo veraṁ appaṭinissajana-raso upanāho ti vuccati.

（3） 舍利弗阿毘曇論卷一八（大正二八・六五〇b）

（4） 法蘊足論卷九（大正二六・四九五b）

（5） 界身足論卷上（大正二六・六一五a）

（6） 品類足論卷三（大正二九・七〇〇b）

（7） 雜阿毘曇心論卷二（大正二八・八八一c）

（8） 入阿毘達磨論卷上（大正二八・九八四a）、倶舍論卷二一（大正二九・一〇九c）

（9） 順正理論卷五四（大正二九・六四六b以下）、顯宗論卷二七（大正二九・九〇七c）

（10） 瑜伽師地論卷五五（大正三〇・六〇四b）

（11） 倶舍論卷二一（大正二九・一〇九c）、順正理論卷五四（大正二九・六四七a）

（12） 瑜伽師地論卷八九（大正三〇・八〇二b）

（13） 大乘阿毘達磨集論卷一（大正三一・六六五a）Sam : Upanāhaḥ katamaḥ, tata ūrdhvaṁ pratighâṁśika eva vairâśayasyânutsargaḥ, akṣāntisanniśrayadāna-karmakaḥ.

（14） 顯揚聖敎論卷一（大正三一・四八一b）

（15） 大乘五蘊論（大正三一・八四九b）

（16） Triṁśikā p. 30 : Upanāho vairânubandhaḥ, krodhād ūrdhvaṁ mamânenêdam apakṛtam ity asya vairâtmakasyânuśayasyânutsargaḥ prabandhena pravartanam upanāhaḥ. Ayaṁ câkṣāntisaṁniśrayadāna-karmakaḥ……
Ayam api krodhavad dveṣâvasthā-viśeṣe prajñapyate, ataḥ prajñapti sann eva veditavyaḥ.

（17） 成唯識論卷六（大正三一・三三b）

（18） 成實論卷九（大正三二・三一一c）

（68） 諂（てん）（sāṭheyya, skt. śāṭhya） 舊譯 姦欺

諂は誑とともに尼柯耶・阿含にはしばしば用いられており、また諸部派の阿毘達磨においても煩惱雜事論中に論ぜられている。パーリ佛敎では諂は有部等におけるように獨立の心所とは見なされなかった。おそらく他の煩惱心所におさめられるものとして略されたものであろう。しかしこの語の阿毘達磨的定義は分別論や人施設論等において、定型句をもってつぎの如くのべられている。

玆に或る者は［心］曲・遍曲なり。その場合のあらゆる曲・曲性・諂・粗剛・粗茶・假佯・假僞はこれ諂と言はる。[1]

その註釋書的定義は中部註に掲げられており、それは

諂は自己に存せざる德の顯明を特相とす、其等の揚言を作用とす、身の行相をもつても其等を明瞭ならしむるを現狀とす。[2]

とある。これらによれば諂とは心が曲って自ら所有しない德をあたかも所有しているかのようにあらゆる方法をもっ

て表明僞裝することである。舍利弗阿毘曇論には、諂は心所列擧中に説かれておらず、ただ煩惱品中に姦欺の譯語によって揭げられている。その定義はつぎの如くである。

若心邪曲不正、是名㆓姦欺㆒(3)

つぎに有部では法蘊足論の心相應法列擧中には諂は揭げられていないが、その煩惱品中には論ぜられている。ついで界身足論では十小煩惱地法の一とされ、その後の諸論書でもこれをうけて諂は小煩惱地法心所として欲界および色界初禪の煩惱相應の意識とのみ相應するものとされた。そして諂の定義は集異門足論・法蘊足論・界身足論・品類足論・雜阿毘曇心論・入阿毘達磨論・俱舍論・順正理論等につぎの如く説かれている。

(集異門) 諸心險性・若心姦性・若心曲性・心雜亂性・心不顯了性・心不正直性・心不調善性、皆名爲㆑諂(4)

(法　蘊) 心隱匿性・心屈曲性・心洄復性・心沈滯性・心不顯性・心不直性・心無堪性、總名爲㆑諂(5)

(界　身) 諂云何、謂心曲(6)

(品　類) 諂云何、謂心矯曲(7)

(雜　心) 覆藏自性、曲順㆓時宜㆒、名爲㆑諂(8)

(入阿毘) 諂謂心曲(9)

(俱　舍) 諂謂心曲、由㆑此不㆑能㆓如實自顯㆒、或矯非撥、或設㆓方便㆒令㆓解不明㆒(10)

(正　理) 於㆓己情事㆒方便隱匿、矯以㆓謀略㆒、誘㆓取他情㆒、實智相違、心曲名㆑諂……匿㆓自情事㆒、説名爲㆑諂(11)

これらの定義によれば、諂とは心曲にして自己の事情を隱匿することであるとされている。これをパーリ佛教の諂の定義にくらぶれば、パーリでは諂とは自らもたない德をあるかのように僞裝することであるとされているから、兩者

は全く異なっている。瑜伽行派の説もつぎにあるように有部の説と大體同様であり、有部等の諂の定義はパーリ佛教の諂の定義とは異なって、むしろ次項に紹介している誑の定義に類似している。そして有部等の誑の定義は却ってパーリ佛教の諂の定義に類似しているのである。この點は次項の誑の説と比較參照すれば一目瞭然であって、有部や瑜伽行派では śāṭhya が諂と譯され、māyā が誑と譯されているのに、パーリでは有部等の説に一致させるためにはむしろ māyā を諂と譯し、sāṭheyya を誑と譯した方がよいようである。原語の意味から云えば有部等の譯が適當のようであるが、māyā, śāṭhya の語の漢譯については中國でも混亂があったらしく、飜譯名義集によれば māyā に諂の語が、śāṭhya に誑の語があてられているのであって(12)、これは前述の有部等の譯語と反對である。この飜譯名義集の錯誤はおそらく māyā, śāṭhya に對する西藏語に明瞭な區別がないことに基因しているのではないかと思われる。

つぎに瑜伽行派では諂は隨煩惱中の小隨惑心所とされて、有部と同様に欲界（不善）および色界初禪（有覆無記）の第六意識相應の煩惱のみと相應するとされている(13)。ところが瑜伽行派によれば、諂は有部のように實有心所とはされずして、以下の諸定義では貪・癡の一分であるとされ、また瑜伽師地論では(14)癡心所の一分であるとされ、いずれにしても假有であるとされるのである(15)。因みに有部では諂は諸見の等流ではあるが實有の法であるとされる。そして諂の定義は瑜伽師地論・大乘阿毘達磨集論・顯揚聖敎論・大乘五蘊論・安慧三十頌釋・成唯識論等につぎの如くのべられている。

（瑜　伽）心不正直・不明・不顯・解行邪曲、故名爲ㇾ諂(16)

（集　論）何等爲ㇾ諂、謂耽二著利養一、貪癡一分、矯設二方便一、隱二實過惡一爲ㇾ體、障二正敎授一爲ㇾ業(17)

（顯　揚）諂者、謂爲ㇾ欺ㇾ彼故、詐現二恭敬一、心曲爲ㇾ體、能障二愛敬一爲ㇾ業、乃至增二長諂一爲ㇾ業(18)

（五　蘊）云何爲㆑諂、謂覆㆓藏自過㆒方便所攝心曲爲㆑性[19]

（三十釋）諂は自己の過惡を覆蔽する方便に攝せられたる心の曲性なり。……これはまた利養恭敬に耽著せる者の方便たる貪・癡によりて自己の過惡を覆蔽せんがために他人を欺盲せんとして起るものにして、倶有の〔貪・癡の〕兩者において假立せらる。而してこは正しき教授を得る障となるを作用とす。[20]

（成唯識）云何爲㆑諂、爲㆑罔㆑他故、矯設㆓異儀㆒、險曲爲㆑性、能障㆓不諂教誨㆒爲㆑業、謂諂曲者、爲㆑罔㆓冒他㆒、曲順㆓時宜㆒、矯設㆓方便㆒、爲㆑取㆓他意㆒、或藏㆓己失㆒、不㆑任㆓師友正教誨㆒故、此亦貪癡一分爲㆑體、離㆑二無㆓別諂相用㆒故[21]

最後に成實論では諂を隨煩惱の一として數えており、その定義説明はつぎの如くである。

曲心詐㆑善名㆑諂[22]

（1）　Vibh. p. 358; Pp. p. 19; p. 23; MNd. p. 395: Idh'ekacco saṭho hoti parisaṭho. Yaṁ tattha saṭhaṁ saṭhatā sāṭheyyaṁ kakkaratā kakkariyaṁ parikkhattatā parikkhattiyaṁ, idaṁ vuccati sāṭheyyaṁ.

（2）　MA. I, p. 106; cf. VibhA. p. 494: Attano avijjamānaguṇappakāsana-lakkhaṇaṁ sāṭheyyaṁ, tesaṁ samudāharana-rasaṁ, sarīrâkārehi pi tesaṁ vibhūtakaraṇa-paccupaṭṭhānaṁ.

（3）　舍利弗阿毘曇論卷一八（大正二八・六五〇c）

（4）　集異門足論卷一三（大正二六・四二二c）

（5）　法蘊足論卷九（大正二六・四九五c）

（6）　界身足論卷上（大正二六・六一五a）

（7）　品類足論卷三（大正二六・七〇〇b）

（8）　雜阿毘曇心論卷二（大正二八・八八一c）

（9）　入阿毘達磨論卷上（大正二八・九八四a）

（10）　倶舍論卷二一（大正二九・一〇九c）

(11) 順正理論巻五四（大正二九・六四六c）、顯宗論巻二七（大正二九・九〇七c）

(12) Mahāvyutpatti CIV, 46—47（荻原博士佛教辭典六九頁、榊博士飜譯名義大集一五一頁）、なお梵文十地經（Daśabhūmīśvara）の三ヶ所（近藤本一八頁、二三頁、三三頁）に māyā-śāṭhya とあるのが、尸羅達摩譯十地經（大正一〇・五三八c、五三九c、五四一c）では諂誑と譯されているから、これは飜譯名義集と同様に māyā を諂となし、śāṭhya を誑としたものである。

(13) 瑜伽師地論巻五八（大正三〇・六二二c）

(14) 同上巻五五（大正三〇・六〇四b）

(15) 倶舍論巻二一（大正二九・一〇九c）、順正理論巻五四（大正二九・六四七a）

(16) 瑜伽師地論巻八九（大正三〇・八〇二b）

(17) 大乘阿毘達磨集論巻一（大正三一・六六五a）Sam.: Śāṭhyaṁ katamat, lābhasatkārâdhyavasitasya rāgamohâṁśikā bhūtadoṣavimālanā samyag-avavāda-lābha-paripanthakaram.

(18) 顯揚聖敎論巻一（大正三一・四八二b）

(19) 大乘五蘊論（大正三一・八四九b）

(20) Triṁśikā p. 31: Śāṭhyaṁ svadoṣapracchādanopāya-saṁgṛhītaṁ cetasaḥ kauṭilyaṁ……Idam api lābha-satkārâdhyavasitopāyābhyāṁ rāga-mohābhyām svadoṣapracchādanârthaṁ paravyāmohanāya pravartate, tayor eva sahitayoḥ prajñapyate. Idaṁ ca saṁyag-avavāda-lābha-paripanthikarmakaṁ.

(21) 成唯識論巻六（大正三一・三三c）

(22) 成實論巻一〇（大正三二・三一九b）

(69) 誑（māyā）舊譯　幻・幻變

誑は前項の諂とともに尼柯耶・阿含にも時々用いられており、諸部派の阿毘達磨でも煩惱論で取り扱われた。パーリ佛敎では有部等のようにこれを獨一の心所とは立てなかった。その阿毘達磨的定義は分別論・人施設論・大義釋等

にのべられており、それは等しく

玆に或る者は身もて惡行を行じ、語もて惡行を行じ、意もて惡行を行じて、それを隱蔽せんがために惡欲を願ふ。〔卽ち〕「我〔が惡〕を知ること勿れ」と願ひ、「我〔が惡〕を知ること勿れ」と思惟し、「我〔が惡〕を知ること勿れ」とて〔隱蔽手段の〕語を語り、「我〔が惡〕を知ること勿れ」とて身をもつて努力す。斯の如きあらゆる誑・欺誑・誇大・欺瞞・僞善・瞞著・警戒・匿・遍匿・蔽・遍蔽・不明示・不顯示・隱閉・惡業はこれ誑と言はる。(1)

そして誑に對する註釋書的定義は中部註に

誑は已作の惡の隱蔽を特相とし、その隱匿を作用とし、その障閉を現狀とす。(2)

とされており、その中の特相のみについては導論や分別論註にものべられている。(3)

つぎに舍利弗阿毘曇論では誑は心所法列擧中に揭げられず、煩惱品中には幻變の譯語によって說かれ、その定義は

何謂二幻變一、若於二尊勝及餘人前一、爲二名聞虛譽一故、自覆二過失一、詭二誑他人一(4)

とされており、パーリの說と同樣に誑とは自己の惡を覆蔽して他を詭わることであるとされている。ところが有部や瑜伽行派では前項の諂の定義にあったように、過惡を隱蔽することは諂であるとされていた。そして有部等では誑の定義としては以下にのべるように、自ら德なくしてあたかも有德者であるかのように不實のことを誇示することであるとされているが、これはパーリの說では前項の諂の定義にあたるのである。かく誑と諂との定義についてはパーリ佛敎と有部や瑜伽行派との間に交錯があるようである。なおこのことは前の諂の項においてものべたとおりである。

有部では法蘊足論の心相應法列擧中には誑は揭げられていないが、煩惱品中には說かれている。界身足論に至ると、誑は十小煩惱地法の一とされ、その後の諸論書はこれをうけて誑をもって小煩惱地法心所とし、欲界および色界初禪

の煩惱相應の第六意識とのみ相應するものとされた。誑の定義は集異門足論・法蘊足論・界身足論・品類足論・雜阿毘曇心論・入阿毘達磨論・倶舍論・順正理論等掲げられており、それはつぎの如くである。

（集異門）僞斗・僞秤・僞函・僞語・於レ他罔帽・極罔帽・遍罔帽・罔帽業・欺弄・迷惑、皆名爲レ誑(5)

（法　蘊）於レ他所ニ以僞斗・僞斛・僞秤一、詭言・施詑・誑誘・令ニ他謂レ實、諸誑・等誑・遍誑・極誑、總名爲レ誑(6)

（界　身）誑云何、謂矯ニ惑他一(7)

（品　類）誑云何、謂幻ニ惑他一(8)

（雜　心）爲レ欺レ彼故、現ニ承事相一、名爲レ誑(9)

（入阿毘）（倶舍）誑謂惑レ他(10)

（正　理）於ニ名利等一、貪爲レ先故、欲レ令ニ他惑一、邪示ニ現因一、正定相違、心險名レ誑……又幻ニ惑他一說名爲レ誑(11)

つぎに瑜伽行派では誑は隨惑の心所とされて、有部と同じく欲界（不善）および色界初禪（有覆無記）の煩惱相應の第六意識とのみ相應するものとされている。そして誑の定義は瑜伽師地論・大乘阿毘達磨集論・顯揚聖教論・大乘五蘊論・安慧三十頌釋・成唯識論等につぎの如く說かれている。

（瑜　伽）爲レ欺ニ誑彼一、內懷ニ異謀一外現ニ別相一、故名爲レ誑(12)

（集　論）何等爲レ誑、謂耽ニ著利養一、貪癡一分、詐現ニ不實功德一爲レ體、邪命所依爲レ業(13)

（顯　揚）誑者、謂爲レ惑ニ亂他一、現ニ不實事一、心詭爲レ體、能障ニ愛敬一爲レ業、乃至增ニ長誑一爲レ業(14)

（五　蘊）云何爲レ誑、謂爲レ誑レ他、詐現ニ不實事一爲レ性(15)

（三十釋）誑は他を欺き不實の義を現はすことなり。利養・恭敬に耽著せる者が他を欺く意圖の下にて、別の狀態にある戒等の義をそれと異りて現はすことなり。而してこは倶起の貪・癡によりて不實の諸德を顯はすものなるが故に、其等〔貪・癡〕

の集合の中に假立せらる。斯くて〔とは〕忿等の如く假有にして實有に非ずとせらる。邪命に所依を與ふるを作用とす。[16]

（成唯識）云何爲レ誑、爲レ獲二利譽一、矯現二有德一、詭詐爲レ性、能障二不誑一、邪命爲レ業、謂矯誑者心懷二異謀一、多現二不實邪命事一故、此卽貪癡一分爲レ體、離レ二無二別誑相用一故[17]

以上の諸定義によって誑の義は明瞭であろう。有部說と異なる點は、有部が誑を實有の心所としているのに反して、瑜伽行派では假法としていることである。そして右の諸定義では誑は貪・癡の一分としての假法であるとされているが、瑜伽師地論では癡の一分としての世俗有であるとされている。[18] 有部では誑は貪の等流ではあるが實有であるとされている。[19] つぎに成實論でも誑は獨立の一法として隨煩惱中に說かれ、その定義はつぎの如くである。

諂心事成名レ誑[20]

（1） Vibh. p. 357 f.; Pp. p. 19; MNd. p. 79; p. 378: Idh'ekacco kāyena duccaritaṁ caritvā vācāya duccaritaṁ caritvā manasā duccaritaṁ caritvā, tassa paṭicchādana-hetu pāpikaṁ paṇidahati; mā maṁ jaññā ti icchati, mā maṁ jaññā ti saṅkappeti, mā maṁ jaññā ti bhāsati, mā maṁ jaññā ti kāyena parakkamati, yā evarūpā māyā māyāvitā accasarā vañcanā nikati vikīraṇā pariharaṇā gūhanā parigūhanā chādanā paricchādanā anuttānī-kammaṁ anāvi-kammaṁ vocchādanā pāpakiriyā, ayaṁ vuccati māyā.

（2） MA. I, p. 106: Katapāpa-paṭicchādana-lakkhaṇā māyā, tassa nigūhana-rasā, tadāvaraṇa-paccupaṭṭhānā.

（3） Netti. p. 58; VibhA. p. 493.

（4） 舍利弗阿毘曇論卷一八（大正二八・六五〇b以下）

（5） 集異門足論卷一三（大正二六・四二二c）

（6） 法蘊足論卷九（大正二六・四九五c）

（7） 界身足論卷上（大正二六・六一五a）

（8） 品類足論卷三（大正二六・七〇〇b）

(9) 雑阿毘曇心論巻二（大正二八・八八一c）
(10) 入阿毘達磨論巻上（大正二八・九八四a）、倶舎論巻二一（大正二九・一〇九c）
(11) 順正理論巻五四（大正二九・六四六c）、顕宗論巻二七（大正二九・九〇七c）
(12). 瑜伽師地論巻八九（大正三〇・八〇二b）
(13) 大乗阿毘達磨集論巻一（大正三一・六六五a）Sam.: Māyā katamā, lābhasatkārâdhyavasitasya rāgamohâṁśikâbhūtaguṇasaṁdarśanā, mithyâjīvasanniśrayadāna-karmikā.
(14) 顕揚聖教論巻一（大正三一・四八二b）
(15) 大乗五蘊論（大正三一・八四九b）
(16) Triṁśikā p. 30 f.: Māyā para-vañcanā yâbhūtârtha-saṁdarśanatā. Lābha-satkārâdhyavasitasya para-vañcanâbhiprāyeṇânyathâvasthitasya śīlâder arthasyânyathā prakāśanā. Iyaṁ ca sahitabhyāṁ rāga-mohābhyām abhūtān guṇān prakāśayatas tayoḥ samuditayoḥ prajñapyata iti krodhâdivat prajñaptita eva na dravyata iti. Mithyâjīva-saṁniśrayadāna-karmikā.
(17) 成唯識論巻六（大正三一・三三c）
(18) 瑜伽師地論巻五五（大正三〇・六〇四b）
(19) 倶舎論巻二一（大正二九・一〇九c）、順正理論巻五四（大正二九・六四七a）
(20) 成實論巻一〇（大正三二・三一九b）

(70) 憍（きょう）(mada) 舊譯 高・恃・憍逸

憍は尼柯耶・阿含には雑煩悩として説かれ、諸部派の阿毘達磨においてもその煩悩雑事論中に説かれている。パーリ佛教では憍は有部等におけるように獨一の心所としては立てられなかった。それはパーリでは憍は慢の心所と同視されたからであると思われる。何となれば、憍の阿毘達磨的定義は

憍・憍慢・憍慢性・慢・慢心・高慢・高貢・高擧・〔心の〕幢幡・傲慢・心の旗幟[1]

とされていて、それは慢の阿毘達磨的定義の上に「憍・憍慢・憍慢性」の三語を加えたものにすぎないからである。パーリ阿毘達磨では分別論において二十七種の憍を数えるが、これは舎利弗阿毘曇論で説く三十九種の憍（恃）に類似している。今その両者を比較表示すればつぎの如くなるであろう。

分別論(2)	舎利弗阿毘曇論(3)
（1） jāti-mada（生憍）	（1） 恃生
（2） gotta-mada（姓憍）	（2） 恃姓
（3） ārogya-mada（無病憍）	（8） 恃無病
（4） yobbana-mada（青壯憍）	（9） 恃年壯
（5） jīvita-mada（命憍）	（10） 恃命
（6） lābha-mada（利養憍）	（14） 恃得利養
（7） sakkāra-mada（恭敬憍）	（15） 恃得恭敬
（8） garukāra-mada（尊重憍）	（16） 恃尊重
（9） purekkhāra-mada（權勢憍）	（5） 恃貴、（6） 恃尊勝、（7） 恃豪族
（10） parivāra-mada（眷屬憍）	（20） 恃徒衆、（21） 恃黨侶
（11） bhoga-mada（財憍）	（4） 恃財
（12） vaṇṇa-mada（美貌憍）	（3） 恃色
（13） suta-mada（博識憍）	（12） 恃多聞
（14） paṭibhāna-mada（應辯憍）	（13） 恃辯才

(15) rattaññu-mada（有經驗憍）	(22) 恃長宿
(16) piṇḍapātika-mada（常乞食者憍）	(30) 恃乞食
(17) anavaññatti-mada（無凌蔑憍）	
(18) iriyāpatha-mada（威儀路憍）	
(19) iddhi-mada（神變憍）	(24) 恃神足
(20) yasa-mada（名聲憍）	
(21) sīla-mada（戒憍）	(19) 恃戒
(22) jhāna-mada（禪憍）	(25) 恃禪
(23) sippa-mada（工巧憍）	(11) 恃工巧
(24) āroha-mada（長大憍）	
(25) pariṇāha-mada（肥大憍）	
(26) saṇṭhāna-mada（整形憍）	
(27) pāripūri-mada（肢軀完具憍）	(17) 恃備足
	(18) 恃師範
	(23) 恃力
	(26) 恃無求
	(27) 恃知足
	(28) 恃獨處
	(29) 恃阿蘭若

(31)　恃糞掃衣
(32)　恃我能離荒食
(33)　恃一受食
(34)　恃塚間
(35)　恃露處
(36)　恃樹下
(37)　恃常端坐
(38)　恃隨敷坐
(39)　恃但三衣

そして憍に對する註釋書的定義は中部註につぎのようにのべられている。

　憍は憍逸の性を特相とす、憍に沒入するを作用とす、狂を現狀とす。(4)

つぎに舍利弗阿毘曇論では憍は心所法列擧中には數えられておらず、ただ煩惱品中に說かれているのみである。そしてこの論では憍が恃の語をもって譯され、また貢高の語をもって譯されているのも前後の關係から推して憍ではないかと思われる。恃としては前述のような三十九種の恃が說かれ、貢高としては

　若起㆓不善心㆒、嚴㆓飾己身㆒、稱㆓歎己善㆒、意不㆓開解㆒、是名㆓貢高㆒(5)

という定義說明がなされている。要するに憍とはおどり高ぶることである。

つぎに有部では法蘊足論の心相應法列擧中には憍は揭げられていないが、その煩惱品中には說かれている。ついで

界身足論では十小煩惱地法の一として憍が説かれ、その後の諸論書もこれをうけて憍をもって小煩惱地法心所とし、三界の煩惱相應の意識のみと相應するものとされた。その定義は法蘊足論・界身足論・品類足論・發智論・大毘婆沙論・雜阿毘曇心論・入阿毘達磨論・倶舍論・順正理論等に掲げられており、それはつぎの如くである。

（法　蘊）有二一類一、作二是思惟一、我之種姓・家族・色力・工巧・事業・若財・若位・戒・定・慧等、隨一殊勝、由レ此起二憍・極憍・醉・極醉・悶・極悶・心傲逸・心自取・起・等起・生・等生・高・等高・擧・等擧・心彌漫性一、總名爲レ憍(6)

（界　身）有レ一作二如レ是念一、我具二妙色・財・位・技藝・淨念功德・形貌端嚴衆所樂見一、由二此因緣一、便起二憍傲・極憍傲・醉悶・等醉悶・䁡眩・等䁡眩・心踞傲性一、是名レ憍(7)

（品　類）憍醉・極憍醉・迷悶・極迷悶・慢緩・極慢緩・心傲誕性、是名爲レ憍(8)

（發　智）（婆沙）憍・醉・極醉・悶・極悶・心傲逸・心自取、是謂レ憍(9)

（雜　心）方二他性族・財富・色力・梵行・持戒・智慧・正業一、心自擧恃、名爲レ高(10)

（入阿毘）憍謂、染二著自身所有色力・族性・淨戒・多聞・巧辯等一已、令二心傲逸一無レ所レ顧性(11)

（倶　舍）憍謂、染二著自法一爲レ先、令二心傲逸一無レ所レ顧性、有餘師説……貪生欣娶差別、説名爲レ憍(12)

（正　理）憍謂、染二著自法一爲レ先、令二心傲逸一、無レ所レ顧性、於二自勇健・財位・戒慧・族等法中一、先起二染著一、心生二傲逸一、於二諸善本一、無レ所二顧眄一、故名爲レ憍(13)

（正　理）有餘師説、從レ貪所レ生恃二己少年・無病・壽等諸興盛事一、心傲名レ憍、有餘師言、於二自相續興盛諸行一、耽染爲レ先、不レ顧二於他一、謂二己爲一レ勝、心自擧恃、説名爲レ憍(14)

以上の諸定義によれば、憍とは自己の種姓・財位等に對して高ぶり傲ることであるとされている。ところが慢も自己の種姓・財位等に對して高ぶることである。それではこの兩者の相違如何というに、まず大毘婆沙論では慢と憍との

區別をのべて

憍・慢何差別、答若不㆑方㆑他、染㆓著自法㆒、心傲逸本名㆑憍、若方㆓於他㆒、自擧恃相名㆑慢[15]

と云っている。卽ち慢は他の種姓・財位を自己のものと比較してそれによって高ぶることであり、憍は他人のものと比較することとなく、ただ自分の種姓・財位等に愛著して自ら高ぶることであるとされる。この憍と慢との差別は倶舍論や順正理論にも右の説をうけて詳説されている[16]。これらの説からすれば、前掲の雜阿毘曇心論の定義に、憍とは他の姓族・財富等にくらべて心が自ら擧恃することであるとされているのは右の説と多少相違しているようである。

つぎに瑜伽行派では憍は隨煩惱中の小隨惑の心所であるとされ、有部と同じく三界における煩惱（欲界不善・上二界有覆無記）相應の第六意識とのみ相應するとされる。しかし有部が憍は貪愛の等流である實有の法であると說く[17]のに反して、瑜伽行派では憍は貪愛の一分としての假有の法にすぎないとされるのである。このことはすでに瑜伽師地論にも說かれており[18]、また次下の諸定義中にものべられている。憍の定義は瑜伽師地論・大乘阿毘達磨集論・顯揚聖敎論・大乘五蘊論・安慧三十頌釋・成唯識論等に揭げられており、それを紹介すればつぎの如くである。

（瑜　伽）心懷㆓染汚㆒、隨㆓恃榮譽㆒、形相疎誕、故名爲㆑憍[19]

（集　論）何等爲㆑憍、謂或依㆓少年・無病・長壽之相㆒、或得㆓隨一有漏榮利之事㆒、貪之一分、令㆓心悅豫㆒爲㆑體、一切煩惱及隨煩惱所依爲㆑業[20]

（顯　揚）憍者、謂暫獲㆓世間興盛等事㆒、心恃高擧、無㆑所㆓忌憚㆒爲㆑體、能障㆓厭離㆒爲㆑業、乃至增㆓長憍㆒爲㆑業[21]

（五　蘊）云何爲㆑憍、謂於㆓自盛事㆒、染著倨傲、心恃爲㆑性[22]

（三十釋）憍とは自己の興盛に染著せる者の悅豫して心の倨傲なるなり……而してこは一切の煩惱・隨煩惱に所依を與ふるを

作用とす。[23]

（成唯識）云何爲レ憍、於ニ自盛事一、深生ニ染著一、醉傲爲レ性、能障ニ不憍一、染依爲レ業、謂憍醉者生ニ長一切雜染法一故、此亦貪愛一分爲レ體、離レ貪無ニ別相用一故[24]

最後に成實論では憍は獨一の法としては立てられないが、貪の一相として貪相品中に說かれている。この點は瑜伽行派が憍をもって貪の一分とするのと類似している。成實論には憍が憍逸の語によって譯され、その定義は

若深ニ著種姓・家屬・名色・財富・少壯・壽等一、名爲ニ憍逸一[25]

とされている。

（1） Vibh. p. 350: Mado majjanā majjitattaṁ māno maññanā maññitattaṁ uṇṇati uṇṇamo dhajo sampaggāho ketukamyatā cittassa.
（2） Ibid. p. 345.
（3） 舍利弗阿毘曇論卷一八（大正二八・六四六ａ）
（4） MA. I, p. 107: Mattabhāva-lakkhaṇo madagāhana-raso, ummāda-paccupaṭṭhāno.
（5） 舍利弗阿毘曇論卷一八（大正二八・六五〇ｃ）
（6） 法蘊足論卷九（大正二六・四九五ｃ以下）
（7） 界身足論卷上（大正二六・六一五ａ）
（8） 品類足論卷三（大正二六・七〇〇ｂ）
（9） 發智論卷二（大正二六・九二七ｃ）、大毘婆沙論卷四三（大正二七・二二二ｃ）
（10） 雜阿毘曇心論卷二（大正二八・八八一ｃ）
（11） 入阿毘達磨論卷上（大正二八・九八四ａ）
（12） 俱舍論卷四（大正二九・二一一ｃ）

(13) 順正理論巻一一（大正二九・三九四c）、顯宗論巻六（大正二九・八〇二c）
(14) 順正理論巻五四（大正二九・六四六c）、顯宗論巻二七（大正二九・九〇七c）
(15) 大毘婆沙論巻四三（大正二七・二二三a）
(16) 倶舍論巻四（大正二九・二一c）、順正理論巻一一（大正二九・三九四c）
(17) 倶舍論巻二一（大正二九・一〇九c）、順正理論巻五四（大正二九・六四七a）
(18) 瑜伽師地論巻五五（大正三〇・六〇四b）
(19) 同上巻八九（大正三〇・八〇二c）
(20) 大乘阿毘達磨集論巻一（大正三一・六六五a） Sam. : Madaḥ katamaḥ, ārogyaṁ vā āgamya yauvanaṁ vā dīrghâyuṣka-lakṣaṇaṁ vôpalabhyânyatamânyatamāṁ vā sāsravāṁ saṁpattiṁ rāgâṁśikaṁ nandīsaumanasyam, sarvakleśopakleśa-sanniśrayadāna-karmakaḥ.
(21) 顯揚聖教論巻一（大正三一・四八二b）
(22) 大乘五蘊論（大正三一・八四九b）
(23) Triṁśikā p. 31 : Madaḥ sva-saṁpattau raktasyôddharṣaś cetasaḥ paryādānaṁ……Ayaṁ ca sarva-kleśopakleśa-saṁniśrayadāna-karmakaḥ.
(24) 成唯識論巻六（大正三一・三三c）
(25) 成實論巻九（大正三二・三〇九b以下）

(71) 厭（おん）(nibbidā, skt. nirvid or nirveda)

厭の語は尼柯耶・阿含にもしばしば用いられているが、德目としてはのべられないのであるから、厭をもって心所法とすることは諸部派の阿毘達磨ではほとんどなかった。パーリ佛教でも勿論これを心所法として說かないのである。ただ大毘婆沙論がこれを心所法とし、悟入の入阿毘達磨論および衆賢の順正理論等が善心所として說くのみである。

まず厭の定義は發智論・大毘婆沙論に

若於諸行、無學厭惡・違逆、是謂厭(1)

とされており、この厭の自性については種々の異説があったらしく、一説では厭は慧をもって自性となすとし、一説では厭は無貪を自性となすとしていたが、婆沙の正説としては

評曰、有別法名厭、非慧非無貪、是心所法、與心相應(2)

評曰、應說厭體性異、非無貪非慧、別有心所法名厭、與心相應(3)

等として、厭を獨立の心所法であると說いている。そして厭とは諸染法を厭惡違逆し、煩惱を毀呰し、見所斷の諸法を厭うことであり、それは薄地である阿那含の作用であるともされ、また學・無學・非二學に遍ずる漏・無漏の法であるともされる。

つぎに入阿毘達磨論は厭を定義して

厭謂厭患、於流轉品、見過失已、令心厭離、隨順離染、心有此故、厭惡生死、與此相應、名厭作意(4)

とのべ、また順正理論は

厭謂善心審觀無量過患法性、此增上力所起順無貪心厭背性、與此相應、名厭作意(5)

と厭を定義し、またこの厭は善心所ではあるが、必ずしも一切の善と相應するものではないから、大善地法ではないとのべている。要するに厭は右の二、三の書では獨一の心所であるとされたけれども、それは有部內の一部の說者のみにかぎられ、多くの部派ではこれを心所法として立てなかったのである。

（1）發智論卷一（大正二六・九二二c）、大毘婆沙論卷二八（大正二七・一四六a）

（2）大毘婆沙論巻二八（大正二七・一四六ｃ）。舊婆沙巻一五（大正二八・一一三ａ以下）では厭の自體を慧としている。

（3）同上巻一九六（大正二七・九八二ａ）

（4）入阿毘達磨論巻上（大正二八・九八二ｂ）

（5）順正理論巻一一（大正二九・三九一ｂ）、顯宗論巻五（大正二九・八〇〇ａ）。成唯識論巻六（大正三一・三〇ｃ）は欣・厭を別體とせず。なお倶舎論巻二五（大正二九・一三四ａ以下）参照。

（72）怖（bhaya）

怖については尼柯耶・阿含にも説かれており、例えばパーリ増支部には四種の四怖が説かれている。即ち

㈠ 四怖
（1）生怖（jāti-bhaya）
（2）老怖（jarā-bhaya）
（3）病怖（vyādhi-bhaya）
（4）死怖（maraṇa-bhaya）

㈡ 四怖
（1）火怖（aggi-bhaya）
（2）水怖（udaka-bhaya）
（3）王怖（rāja-bhaya）
（4）賊怖（cora-bhaya）

㈢ 四怖
（1）自責怖（attânuvāda-bhaya）
（2）他責怖（parânuvāda-bhaya）
（3）笞罰怖（daṇḍa-bhaya）
（4）惡趣怖（duggati-bhaya）

㈣ 四怖
（1）波浪怖（ūmi-bhaya）
（2）蛟龍怖（kumbhīla-bhaya）
（3）旋流怖（āvaṭṭa-bhaya）
（4）鰐魚怖（susukā-bhaya）

がそれである。[1] この四重の四怖は分別論においても煩惱雜事品中に説かれており、[2] 所謂十六大怖として有名なものである。分別論はさらに五怖として、生活怖・汚名怖・怯衆怖・死怖・惡趣怖をも掲げているが、[3] 怖の語に對する阿毘達磨的定義は説いていない。ところが小義釋には右の諸怖名をもすべてあげ、かつ怖の語の阿毘達磨的定義をも掲げているのである。即ちそれは

怖とは生怖・老怖・病怖・死怖・王怖・賊怖・火怖・水怖・自責怖・他責怖・笞罰怖・惡趣怖・波浪怖・鮫龍怖・旋流怖・鰐魚怖・生活怖・汚名怖・怯衆怖、可怖・身硬直・身毛豎立・心悚懼・駭怖なり。(4)

というのである。しかしパーリ佛敎では怖は心所としては說かれなかった。

ところが舍利弗阿毘曇論では心所法列擧中に怖が數えられており、その定義は

若驚畏、是名怖法(5)

若於色聲香味觸法、若衆生、若怖・重怖・究竟怖・心驚・毛竪、是名怖(6)

等である。さらにまた、この論書の煩惱品中には前述のような四重の四怖ものべられているが、それはパーリのものと多少その名目が異なっている。即ち、四重の四怖とは

㈠ 四怖
- (1) 王法怖
- (2) 賊盜怖
- (3) 火怖
- (4) 水怖

㈡ 四怖
- (1) 老怖
- (2) 病怖
- (3) 死怖
- (4) 惡趣怖

㈢ 四怖
- (1) 波怖
- (2) 洮涌怖
- (3) 洄澓怖
- (4) 失收摩羅怖秦言鰐魚

㈣ 四怖
- (1) 自衰怖
- (2) 誹謗怖
- (3) 孤逬怖
- (4) 無子怖

である。(7) 故に怖はパーリ佛敎によるも舍利弗毘曇によるも、主として煩惱雜事に屬するとされていたことが知られる。しかし實際には善心や無煩惱心にも怖畏が起ることはありうると思われる。要するに怖は善淨なる修行德目にも、甚

だしい染汚悪徳にも屬さないものであったから、佛敎ではそれほど重要な地位におかれなかったために、その考察もあまり詳細には行なわれず、諸部派で一般的にこれを心所法とすることもなかったものと思われる。

有部では阿毘達磨中には怖はほとんど考察されておらず[8]、從ってこれを定義說明したり、心所法と認めたりすることもないようである。ただ大毘婆沙論に至ると怖が問題にされている。それによれば怖は煩惱であるとされているが、それがいかなる煩惱に屬するかについては種々の異說があったようであり、ある者は有身見に屬するとし、ある者は愛をもって自性となすと云い、ある者は無智の無明をもって自性となすと說いたが、婆沙の正說としてはそれら以外の獨立心所であるとされた。卽ちそれらに關する婆沙の文を掲げるならばつぎの如くである。

有作㆓是說㆒、以㆓有身見㆒爲㆓自性㆒、所以者何、執㆓有我㆒者多㆓怖畏㆒故……

有餘師說、以㆑愛爲㆓自性㆒、所以者何、若有㆑愛者多㆓怖畏㆒故、復有說者、以㆓無智㆒爲㆓自性㆒、所以者何、諸無智者多㆓怖畏㆒故……評曰、應㆑作㆓是說㆒、此所起中、應㆓別說㆒㆑怖、所以者何、有㆓別心所㆒、與㆑心相應、是怖自性[9]

そして婆沙によれば、怖は欲界のみに存し、上二界にはなく、また有漏・無漏に通じて、凡夫にも有學や無學にも怖があるとされている。これはたしかに當を得たものであっても、聖者に怖畏がないという場合の怖は不活畏・惡名畏・怯衆畏・命終畏・惡趣畏の五怖畏であって、聖者にもそれ以外の暫時の小怖は起ることがあるのである。ただ佛世尊のみには一切の怖畏がないとされる[10]。怖に關しては有部のその他の論書には全く說かれず、また後世では獨一の心所法としても立てられなかった。成實論や瑜伽行派でも怖は心所法とされていない。

(1)　A. IV, 119—122 (vol. II, p. 121 ff.)、なお第四の四怖は M. I, p. 459 f. にも出ている。
(2)　Vibh. p. 376.

(3) Ibid. p. 379.

(4) CNd. p. 334: Bhayan ti jāti-bhayaṁ jarā-bhayaṁ byādhi-bhayaṁ maraṇa-bhayaṁ rāja-bhayaṁ cora-bhayaṁ aggi-bhayaṁ udaka-bhayaṁ attânuvāda-bhayaṁ parânuvāda-bhayaṁ daṇḍa-bhayaṁ duggati-bhayaṁ ūmi-bhayaṁ kumbhila-bhayaṁ āvaṭṭa-bhayaṁ suṁsumāra-bhayaṁ ājīvika-bhayaṁ asiloka-bhayaṁ parisasāraja-bhayaṁ bhayānakaṁ chambhitattaṁ lomahaṁso cetaso ubbeggo utrāso.

(5) 舍利弗阿毘曇論巻二一（大正二八・六六二c）

(6) 同上巻二三（大正二八・六七三a）

(7) 同上巻一九（大正二八・六五一c）

(8) 法蘊足論の最初に經文を引用して五怖を說いているけれども、これは殺生等の五を犯すことから起る怖畏を指したものであつて、怖自身に關してはなんらの說明もなされていない。

(9) 大毘婆沙論巻七五（大正二七・三八六a以下）

(10) 同上（大正二七・三八六b以下）

第五章　心心所相應論

第一節　序

すでに本論第一章・第二章において心法の總論と各論とをのべ、第三章・第四章において心所法の總論と各論とをパーリ佛教の説を中心としてのべて來たが、本章ではそれら心法と心所法との相應に關する具體的な説をパーリ佛教の説を中心としてのべることにしたい。具體的な心心所相應についてはパーリ佛教が最も詳細に説いており、それによれば八十九心または百二十一心と五十二種の心所とがいかに相應倶起するかについて、法集論を始め、淸淨道論・法集論註・入阿毘達磨論・攝阿毘達磨義論等に論ぜられており、その間に變化發達が見られる。

パーリ佛教でかく心心所相應説が具體的に詳説されているのに反して、他部派ではそれ程詳細には論ぜられなかった。他部派の文獻では心心所相應については部分的斷片的にのべられているにすぎず、ただ阿毘曇心論・阿毘曇心論經・雜阿毘曇心論・倶舍論・順正理論と一連している有部論書では比較的詳細な具體的相應説が揭げられており、また瑜伽行派の説としては成唯識論に諸八識と諸心所との相應説が諸八識を論ずるそれぞれの場所にのべられている程度である。しかし、それらの説およびその他の文獻に斷片的に説かれている點から、これを綜合整理することによっ

て、有部および瑜伽行派の心心所相應説は一應これを全體的に組み立てることができる。また舍利弗阿毘曇論にも相應品という一品が設けられていて、諸心心所の相應について論ぜられているけれども、本書では心心所説自體がいまだ十分に整理されず、きわめて幼稚なものであるから、その相應説もパーリの法集論のものに劣っているのは勿論、有部や瑜伽行派の相應説にもはるかにおよばないものである。とにかく、諸部派の阿毘達磨において、心法が説かれ、心所法が説かれて、その數が定まるようになると、それと同時にいかなる心はいかなる幾種の心所法と相應するかということが考察されるようになることも自然のことである。舍利弗毘曇は初期的根本阿毘達磨であるから、その心心所相應説が幼稚であるのは當然であり、また有部やパーリ佛教のように、根本阿毘達磨以後に大いに發達した文獻をもっている部派ではそれだけ詳細な心心所相應説をもっているのもまた當然でなければならない。そして心心所相應説を否定する經部系の成實論に心心所相應説がないことは云うまでもない。

以下本章においては、まずパーリ佛教の八十九心の一々と諸心所との相應に關するパーリ諸文獻の説を紹介し、つぎに有部における心心所相應説、瑜伽行派における心心所相應説、舍利弗阿毘曇論における相應説を眺めることにしたいと思う。

第二節　パーリ佛教における心心所相應論

第一項　十二不善心と相應する心所法

（1） 喜俱惡見相應無行心

まず十二不善心中の第一不善心と相應する心所について考察するに、これらの心心所相應を述べたものは前述のように、法集論・清淨道論・法集論註・入阿毘達磨論・攝阿毘達磨義論等である。故に今もその一々の文獻の說を順次に紹介することにしたい。まず法集論は第一不善心には

（1）觸、（2）受、（3）想、（4）思、（5）心、（6）尋、（7）伺、（8）喜（piti）、（9）樂、（10）心一境性、（11）精進根、（12）定根、（13）意根、（14）喜根、（15）命根、（16）邪見、（17）邪思惟、（18）邪精進、（19）邪定、（20）精進力、（21）定力、（22）無慚力、（23）無愧力、（24）貪、（25）癡、（26）貪欲、（27）邪見、（28）無慚、（29）無愧、（30）止、（31）策勵、（32）不亂(1)

の三十二法が相應するとされている。しかしこれらは心所法のみを掲げたものではなく、この中の（5）心と（13）意根とは心法であり、その他の三十法は心所であるが、その中にも異名の同一心所や同一名のものが重複して數えられているのであるから、今それらの重複を除去すれば、つぎの十五心所法となる。

（1）觸
（2）受（受・樂・喜根）……三回重複
（3）想
（4）思
（5）心一境性（心一境性・定根・邪定・定力・止・不亂）……六回重複
（6）命根
（7）尋（尋・邪思惟）……二回重複

（8）伺
（9）精進（精進根・邪精進・精進力・策勵）……………………四回重複
（10）喜
（11）癡
（12）無慚（無慚力・無慚）……………………………………二回重複
（13）無愧（無愧力・無愧）……………………………………二回重複
（14）貪（貪・貪欲）……………………………………………二回重複
（15）見（邪見・邪見）…………………………………………二回重複

かく法集論では重複を除去する時は第一不善心は十五心所と相應することになるが、法集論では心所法が全體として四十法しか説かれず、註釋時代に至ってその他の十二心所が「聖典に省略されたもの」(yevāpanaka) として加えられて、全體で五十二心所が確定したのである。かくて註釋時代になると、この第一不善心と相應する心所にも「聖典に省略された」心所が加えられるようになった。卽ちまず淸淨道論および法集論註によれば、第一不善心と相應する心所は、上述の法集論の十五法以外に

（16）欲
（17）勝解
（18）掉擧
（19）作意

の四心所が「聖典に省略されたもの」として附加され、結局十九心所が相應するとされた。(2)

ところが佛授の入阿毘達磨論では右の十九心所のほかに、さらに不定心所として慢・嫉・慳・悪作・惛沈・睡眠の六心所が相應し、計二十五心所が第一不善心と相應するとされている。即ち

> 貪根の第一不善心と相應する〔心所〕は決定〔して常に必ず相應するもの〕として〔聖典に〕明記せられたるもの十五、聖典に省略せられたる決定〔心所〕四にて、〔計〕十九となる。〔更に〕不定〔心所〕として聖典に省略せられたるもの六あり。斯くて一切二十五となる。即ち觸・喜受・想・思・尋・伺・喜・心一境性・精進・命根・無慚・無愧・貪・癡・邪見はこれ聖典に明記せられたる十五なり。欲・勝解・掉擧・作意はこれ聖典に省略せられたる四決定〔心所〕なり。慢・嫉・慳・悪作・惛沈・睡眠はこれ聖典に省略せられたる六不定〔心所〕なり。(3)

とあるのがそれである。その中、不定心所というのは必ずしも常に相應すると限らない心所のことであり、決定心所とは常に必ず相應する心所のことである。入阿毘達磨論が何故に清淨道論等で説かれない慢等の六心所を不定心所として加えたかの理由は不明であるが、あるいは法集論註に

> その中、一切の不善心中には聖典に省略せられたるものとして欲・勝解・作意・慢・嫉・慳・惛沈・睡眠・掉擧の此等十〔心所〕あり。(4)

とあるから、この聖典に省略された十心所が一切不善心中に存するとされる以上、その中で第一不善心の十九心所に數えられていない慢等の六心所も當然第一不善心と相應すべきであると見なして、これらを不定心所として揭げたものではないかと思われる。しかし右の法集論註の文はおそらくこれら十心所が不善心の一々と相應するという意味ではなくして、十二不善心全體から見て右の十心所が聖典に省略された心所として存することを云ったものであると解すべきであろう。その證據には法集論註自身が右の文の直後に第一不善心と相應する省略心所は十心所中で欲・勝

解・掉擧・作意の四であることを明示し、さらに第一不善心と相應する心・心所二十法を掲げているから、第一不善心相應の心所は前述のように十九法のみである。かくて右の入阿毘達磨論の説は佛授の誤解に基づくものであると思われる。

つぎに攝阿毘達磨義論も第一不善心と相應する心所は十九法であるとして、つぎのようにのべている。

> 次に不善の貪根〔心〕中、先づ第一の無行〔心〕には同他心所十三及び共不善〔心所〕四の十七に、貪・見を加へたる十九法が攝せらる。[5]

要するに第一不善心と相應する心所は（1）觸、（2）受、（3）想、（4）思、（5）心一境性、（6）命根、（7）作意、（8）尋、（9）伺、（10）勝解、（11）精進、（12）喜、（13）欲、（14）癡、（15）無慚、（16）無愧、（17）掉擧、（18）貪、（19）見の十九法であり、その中の受は喜受である。

（2）　喜倶惡見相應有行心

貪根喜倶有行の第二不善心と相應する心所法は、法集論では第一不善心の相應心所と同一であるとされている。[6] ところが清淨道論および法集論註では第一不善心と相應する十九心所以外に惛沈・睡眠の二心所が不定として存することが説かれているから、[7] 最多の場合は第二不善心は二十一心所と相應し、時には二十心所または十九心所と相應することになる。つぎに入阿毘達磨論においては第一不善心相應心所に惛沈・睡眠の二不定心所が加わると説かれているから、[8] 入阿毘達磨論で第一不善心と相應すると説かれた二十五法に惛沈・睡眠の二を加えて二十七法となるべきであるが、前述のように第一不善心と相應する心所數が誤っていると思われるから、實際は清淨道論等のものと同一であるとさるべきであろう。また攝阿毘達磨義論の説も清淨道論と同一である。[9]

故に第二不善心と相應する心所は（1）觸、（2）受、（3）想、（4）思、（5）心一境性、（6）命根、（7）作意、（8）尋、（9）伺、（10）勝解、（11）精進、（12）喜、（13）欲、（14）癡、（15）無慚、（16）無愧、（17）掉擧、（18）貪、（19）見、（20）惛沈、（21）睡眠の二十一心所となり、その中の受は喜受であり、惛沈・睡眠の二は不定で必ず常に相應するものではない。

（3）喜倶惡見不相應有行心

貪根の第三不善心中には、法集論によれば第一不善心よりも邪見・邪見の二を減じた三十の心・心所が相應するとされている。[10] ところがその三十法中から心法である心・意根および重複している心所を除去すれば、（1）觸、（2）受、（3）想、（4）思、（5）心一境性、（6）命根、（7）尋、（8）伺、（9）精進、（10）喜、（11）癡、（12）無慚、（13）無愧、（14）貪の十四法となり、結局第一不善心と相應するとされた十五法から見を減じたものとなる。

註釋時代になると、清淨道論および法集論註によれば、第三不善心には右の十四心所のほかに「聖典に省略されたもの」として欲・勝解・掉擧・作意の四決定心所および慢の不定心所が加えられて、この心は十九心所または十八心所と相應するとされた。[11] ただし法集論註では慢が不定心所と明記されていない。つぎに入阿毘達磨論では清淨道論と同一文を掲げて第三不善心よりも見を減じた十八心所またはそれに慢を加えた十九心所と相應するとされているから、[12] 第一不善心を二十五心所と相應するとしている前掲の入阿毘達磨論の說は誤記であるとしなければならない。攝阿毘達磨義論にもこの第三不善心は十九心所と相應するとされている。[13]

要するに第三不善心と相應する心所は（1）觸、（2）受、（3）想、（4）思、（5）心一境性、（6）命根、（7）作意、（8）尋、（9）伺、（10）勝解、（11）精進、（12）喜、（13）欲、（14）癡、（15）無慚、（16）無愧、（17）掉擧、

（18）貪、（19）慢の十九心であって、その中で慢は不定心所であり、受は喜受である。

（4）　喜倶惡見不相應有行心

つぎに第四不善心は法集論によれば第三不善心と同様の心所と相應するとされており、[14] 淸淨道論では第二不善心において說かれた二十一心所から邪見を除き、不定心所である慢を加えて最多二十一心所と相應するとされ、[15] 法集論註においても法集論が第一不善心と相應する心所として說いた十五心所に「聖典に省略された」七心所を加え、それより見を除いた二十一心所が第四不善心所と相應するとされているが、慢が不定心所であることは明記されていない。[16] 入阿毘達磨論は淸淨道論とほとんど同一文をもって說き、淸淨道論と同一說である。[17] また攝阿毘達磨義論も第三不善心の相應心所である十九法に惛沈・睡眠を加えたものが第四不善心と相應するとしているから、[18] 二十一心所と相應することになる。

かくて第四不善心と相應する心所は（1）觸、（2）受、（3）想、（4）思、（5）心一境性、（6）命根、（7）作意、（8）尋、（9）伺、（10）勝解、（11）精進、（12）喜、（13）欲、（14）癡、（15）無慚、（16）無愧、（17）掉擧、（18）貪、（19）慢、（20）惛沈、（21）睡眠の二十一心所である。その中、淸淨道論等によれば慢・惛沈・睡眠の三は不定心所とされているから、この心は最多の場合が二十一心所と相應し、その他二十、十九、十八心所と相應する場合がある。そして受は喜受である。

（5）　捨倶惡見相應無行心

第五不善心と相應する心・心所は法集論によれば、（1）觸、（2）受、（3）想、（4）思、（5）心、（6）尋、（7）伺、（8）捨、（9）心一境性、（10）精進根、（11）定根、（12）意根、（13）捨根、（14）命根、（15）邪見、（16）

邪思惟、(17)邪精進、(18)邪定、(19)精進力、(20)定力、(21)無慚力、(22)無愧力、(23)貪、(24)癡、(25)貪欲、(26)邪見、(27)無慚、(28)無愧、(29)止、(30)策勵、(31)不亂の三十一法であって[19]、第一不善心に説かれたものよりも喜(pīti)を減じ、かつ第一不善心で樂・喜根とされていたものがここでは捨・捨根とされている相違がある。今この三十一法の中で心法に屬する心・意根の二を除いた二十九法が心所法であって、その中から重複を除いて表示するならば、つぎの十四法となる。

(1)觸
(2)受(受・捨・捨根)……………………三回重複
(3)想
(4)思
(5)心一境性(心一境性・定根・邪定・定力・止・不亂)……六回重複
(6)命根
(7)尋(尋・邪思惟)……………………二回重複
(8)伺
(9)精進(精進根・邪精進・精進力・策勵)……………四回重複
(10)癡
(11)無慚(無慚力・無慚)……………………二回重複
(12)無愧(無愧力・無愧)……………………二回重複
(13)貪(貪・貪欲)……………………二回重複

（14）見（邪見・邪見）……………………………二同重複

註釋時代になると、淸淨道論ではこの十四法に欲・勝解・掉擧・作意の「聖典に省略された」四心所を加えた十八法が相應するとされており、[20]法集論註や入阿毘達磨論においても第一不善心の十九心所から喜を除いた十八心所が相應し、第一不善心の場合の喜受がここでは捨受となることが說かれている。[21]攝阿毘達磨義論にも同他の十三心所と共不善の四心所中から喜を除き貪・見を加えた十八法が相應するとされている。[22]

要するに第五不善心と相應する心所は（1）觸、（2）受、（3）想、（4）思、（5）心一境性、（6）命根、（7）作意、（8）尋、（9）伺、（10）勝解、（11）精進、（12）欲、（13）癡、（14）無慚、（15）無愧、（16）掉擧、（17）貪、（18）見の十八法であり、その中の受は捨受である。

（6）　捨俱惡見相應有行心

第六不善心と相應する心所は法集論によれば第五不善心と同樣であるとされているから、[23]重複を除けば十四法となる。淸淨道論によればこの心は第五不善心よりも不定心所としての惛沈・睡眠を增して二十心所と相應するとされ、[24]入阿毘達磨論の說もこれと同樣である。[25]法集論註では第二不善心より喜を除いた心所が相應するとされているから、[26]第二不善心と相應する二十一法から喜を除いた二十法が相應することになって、その內容は淸淨道論の說と同一となる。つぎに攝阿毘達磨義論も第五不善心に惛沈・睡眠を加えたものとしているが、[27]惛沈・睡眠が不定心所であることは明示していない。ただし攝阿毘達磨義論も他所では慢・惛沈・睡眠は時には各別に時にはともに生ずる不定心所であるとのべているから、[28]淸淨道論と同一說となるであろう。

要するに第六不善心と相應する心所は（1）觸、（2）受、（3）想、（4）思、（5）心一境性、（6）命根、（7）

作意、(8)尋、(9)伺、(10)勝解、(11)精進、(12)欲、(13)癡、(14)無慚、(15)無愧、(16)掉擧、(17)貪、(18)見、(19)惛沈、(20)睡眠の二十法であり、その中の惛沈・睡眠の二は不定心所とされるから、最多二十法と相應し、十九法または十八法と相應する場合もあるのである。そして受は捨受である。

(7) 捨倶惡見不相應無行心

第七不善心と相應する心・心所として法集論は二十九法を掲げているが、[29] これは第五不善心の三十一法から邪見・邪見の二を除いたものである。その二十九法中から心法である心・意根の二を去り、さらに心所法の重複を除けば、この心と相應する心所は(1)觸、(2)受、(3)想、(4)思、(5)心一境性、(6)命根、(7)尋、(8)伺、(9)精進、(10)癡、(11)無慚、(12)無愧、(13)貪の十三法ということになる。

清淨道論では第五不善心の十八心所から見を除き不定である慢を加えたものとされているから[30]十八心所が相應することになり、これは法集論の十三心所に「聖典に省略された」欲・勝解・掉擧・作意の四心所と不定心所としての慢とを加えたものである。入阿毘達磨論は清淨道論と同一說であり、[31] 法集論註では第三不善心相應の十九心所から喜を除くとされているから、[32] やはり十八心所と相應することになる。攝阿毘達磨義論でも同様に十八心所と相應するとされている。[33]

故に第七不善心と相應する心所は(1)觸、(2)受、(3)想、(4)思、(5)心一境性、(6)命根、(7)作意、(8)尋、(9)伺、(10)勝解、(11)精進、(12)欲、(13)癡、(14)無慚、(15)無愧、(16)掉擧、(17)貪、(18)慢の十八法であって、その中の慢は清淨道論等によれば不定心所であるとされるから、十七法と相應することもある。また受は捨受である。

（8）　捨倶悪見不相應有行心

第八不善心と相應する心所は法集論によれば第七不善心と同様に説明されている。[34] 清淨道論によれば、この心は第六不善心と相應する二十心所より見を除き、不定心所としての慢を增すとされているから、[35] 二十心所と相應することになり、入阿毘達磨論もこれと同一説である。[36] 法集論註では第四不善心と相應する二十一法より喜を減じた二十心所と相應するとされているから、[37] 結局は同一內容のことを言葉を換えてのべているにすぎない。また攝阿毘達磨義論では第七不善心と相應する十八心所よりも惛沈・睡眠を增すとされているから、[38] これも二十心所と相應することになり、同一事をのべているのである。

要するに第八不善心と相應する心所は（1）觸、（2）受、（3）想、（4）思、（5）心一境性、（6）命根、（7）作意、（8）尋、（9）伺、（10）勝解、（11）精進、（12）欲、（13）癡、（14）無慚、（15）無愧、（16）掉擧、（17）貪、（18）慢、（19）惛沈、（20）睡眠の二十法である。その中、慢・惛沈・睡眠の三は生ずることも生じないこともあり、また生ずる場合には倶生することも單獨のこともある不定心所とされるから、この心と相應する心所は最多の場合が二十法であり、その他十九法・十八法・十七法と相應することもあることになる。そして受は捨受である。

（9）　憂倶瞋恚相應無行心

瞋恚相應無行の第九不善心は法集論によれば（1）觸、（2）受、（3）想、（4）思、（5）心、（6）尋、（7）伺、（8）苦、（9）心一境性、（10）精進根、（11）定根、（12）意根、（13）憂根、（14）命根、（15）邪思惟、（16）邪精進、（17）邪定、（18）精進力、（19）定力、（20）無慚力、（21）無愧力、（22）瞋、（23）癡、（24）瞋恚、（25）無慚、（26）無愧、（27）止、（28）策勵、（29）不亂の二十九心・心所と相應するとされている。[39] この中、心法に属する心・

意根の二を除けば心所法は二十七法となり、さらにその重複を除去すればつぎの十三法となる。

（1）觸
（2）受（受・苦・憂根）……………………三回重複
（3）想
（4）思
（5）心一境性（心一境性・定根・邪定・定力・止・不亂）……六回重複
（6）命根
（7）尋（尋・邪思惟）……………………………二回重複
（8）伺
（9）精進（精進根・邪精進・精進力・策勵）……………四回重複
（10）癡
（11）無慚（無慚力・無慚）…………………………二回重複
（12）無愧（無愧力・無愧）…………………………二回重複
（13）瞋（瞋・瞋恚）…………………………………二回重複

ところが清淨道論においてはこの十三法の他に「聖典に省略されたもの」として欲・勝解・掉擧・作意の四決定心所および嫉・慳・惡作の三不定心所を加えるから[40]、全體では二十心所と相應することになる。法集論註によれば、法集論に説かれた十三心所以外に「聖典に省略されたもの」として欲・勝解・作意・掉擧の四が決定して常に相應し、また嫉・慳・惡作の隨一が相應するとされるから、結局法集論に説かれた十三心所に四と一

とを加えた十八心所は常に必ずこの心と相應することになり[41]、異時に相應するものをも加えれば二十心所となって淸淨道論と同一になる。ただしこの場合、淸淨道論は嫉・慳・惡作の三を單に不定心所と云ったのみで、法集論註のようにこの三法が一時には一法ずつしか生起するをえないとはのべていない。元來不定心所とは時に生じ時に生じない心所のことであるが、その中にも內容的に區別すれば、㈠時には數個の不定心所もともに同時に生ずることがある場合と、㈡數個の不定心所は一時には必ず一法ずつ生起して二法以上は決して同時に生じない場合の二種の義がある。そして攝阿毘達磨義論によれば㈠に該當するものは慢・惛沈・睡眠の三法であり、㈡に該當するものは嫉・慳・惡作・正語・正業・正命・悲・喜の八法であるとされている[42]。故に今の第九不善心と相應する嫉・慳・惡作は第二類の不定心所に屬するから、法集論註の說のように一時には一法ずつしか生起しないものである。つぎに入阿毘達磨論の說は法集論註の說と大體同一であり、より詳細である[43]。それによれば嫉・慳・惡作の三は同時に生起することは決してなく、一時には一法ずつしか生じないとされている。攝阿毘達磨義論でもこの心と相應する心所は二十であるが一時には十八が相應することを說いている[44]。故にこの場合は法集論註の說のように解すべきであろう。ただし嫉・慳・惡作のいずれもが生じない場合があるかどうかについては右のいずれの文獻にものべられていない。おそらく生じない場合もあるであろうことは、前に指摘した攝阿毘達磨義論の說および欲界善心等の場合から推測しえられる。

要するに第九不善心と相應する心所は（1）觸、（2）受、（3）想、（4）思、（5）心一境性、（6）命根、（7）作意、（8）尋、（9）伺、（10）勝解、（11）精進、（12）欲、（13）癡、（14）無慚、（15）無愧、（16）掉擧、（17）瞋、（18）嫉、（19）慳、（20）惡作の二十であり、その中の嫉・慳・惡作の三は不定心所であって生ずることも生じないこともあり、かつ生ずる時には一時には一法ずつしか生じないから、この心は一時には定心所十七のみと相應する場

合と不定心所の隨一を加えた十六法と相應する場合があると思われる。そして受は憂受である。

(10) 憂倶瞋恚相應有行心

瞋恚相應有行の第十不善心と相應する心所は法集論では第九不善心と同様にされているから、[45] 重複を除けば十三心所となる。清淨道論では第九不善心に説かれたものよりも不定としての惛沈・睡眠の二が加わり、全體では二十二法となる。[46] 法集論註でも第九不善心と相應する二十心所に惛沈・睡眠の二が加わって二十二法があるとされるけれども、その中の惛沈・睡眠は清淨道論におけるように不定心所とはされず、第九心のように嫉・慳・惡作のみが不定で一法ずつ生起するとされている。[47] つぎに入阿毘達磨論や攝阿毘達磨義論でも第九不善心より惛沈・睡眠を增すとされ、[48] 惛沈・睡眠が不定であることを説いていないから、法集論註の説と同一となる。

要するに第十不善心と相應する心所は(1)觸、(2)受、(3)想、(4)思、(5)心一境性、(6)命根、(7)作意、(8)尋、(9)伺、(10)勝解、(11)精進、(12)欲、(13)癡、(14)無慚、(15)無愧、(16)掉擧、(17)瞋、(18)嫉、(19)慳、(20)惡作、(21)惛沈、(22)睡眠の二十二法であり、その中で嫉・慳・惡作の三は一時には一法ずつしか生起しない不定心所であり、また惛沈・睡眠の二は同時に二法以上生起しうる不定心所であるから、この心に決定心所のみ生ずる時は十七法が存し、それに五不定心所の隨一が加わる時は十八法となり、惛沈・睡眠の隨一と嫉・慳・惡作の隨一とが加わる時は十九法となり、嫉・慳・惡作の隨一と惛沈・睡眠とが加わる時は二十法となるべきである。故にこの心は十七、十八、十九、二十心所と相應する場合があることになる。そして受は憂受である。

(11) 捨倶疑相應心

愚癡心中の疑相應の第十一不善心と相應する心・心所は法集論によれば、(1)觸、(2)受、(3)想、(4)思、

（5）心、（6）尋、（7）伺、（8）捨、（9）心一境性、（10）精進根、（11）意根、（12）捨根、（13）命根、（14）邪思惟、（15）邪精進、（16）精進力、（17）無慚力、（18）無愧力、（19）疑、（20）癡、（21）無慚、（22）無愧、（23）策勵の二十三法とされているが、[49]その中から心法である心・意根の二を除けば二十一心所法となり、さらにその中から重複を除去すればつぎの十三法となる。

（1）觸
（2）受（受・捨・捨根）……………………………三回重複
（3）想
（4）思
（5）心一境性
（6）命根
（7）尋（尋・邪思惟）……………………………二回重複
（8）伺
（9）精進（精進根・邪精進・精進力・策勵）……………四回重複
（10）癡
（11）無慚（無慚力・無慚）……………………………二回重複
（12）無愧（無愧力・無愧）……………………………二回重複
（13）疑

清淨道論においてはこの十三法に「聖典に省略されたもの」として掉擧・作意の二心所が加えられて十五法が相應

するとされている。[50] ただし淸淨道論では心一境性の代りに心住（cittaṭṭhiti）がおかれている。この心住は心一境性としての定がきわめて弱い場合を指す。この心に相應する心一境性がきわめて微力なものであることは、從來の諸不善心と相應する心一境性は法集論では心一境性・定根・邪定・定力・止・不亂という種々名をもって重複強調されていたのに、この第十一の疑心では單に心一境性のみを揭げて定根以下の諸異名を擧げていない點からも推知しえられる。

つぎに法集論註や入阿毘達磨論においても、法集論の十三法に「聖典に省略された」作意・掉擧の二法を加えた十五法が相應するとされ、[51] 入阿毘達磨論は淸淨道論と同樣に心一境性の代りに心住をおいている。また攝阿毘達磨義論でもこの疑相應心には十五心所が相應するとされている。[52]

要するに疑相應の第十一不善心と相應する心所は（1）觸、（2）受、（3）想、（4）思、（5）心一境性、（6）命根、（7）作意、（8）尋、（9）伺、（10）精進、（11）癡、（12）無慚、（13）無愧、（14）掉擧、（15）疑の十五法であり、その中の受は捨受であり、心一境性はきわめて微力なものである。

（12）　捨倶掉擧相應心

掉擧相應の第十二不善心と相應する心・心所は法集論によれば（1）觸、（2）受、（3）想、（4）思、（5）心、（6）尋、（7）伺、（8）捨、（9）心一境性、（10）精進根、（11）定根、（12）意根、（13）捨根、（14）命根、（15）邪思惟、（16）邪精進、（17）邪定、（18）精進力、（19）定力、（20）無慚力、（21）無愧力、（22）掉擧、（23）癡、（24）無慚、（25）無愧、（26）止、（27）策勵の二十七法とされている。[53] その中で心法である心・意根の二を除けば心所法は二十五法となり、さらに重複を除去すればつぎの十三法となる。

（1）觸
（2）受（受・捨・捨根）……………………三同重複
（3）想
（4）思
（5）心一境性（心一境性・定根・邪定・定力・止）……………五同重複
（6）命根
（7）尋（尋・邪思惟）……………………二同重複
（8）伺
（9）精進（精進根・邪精進・精進力・策勵）……… ……………四同重複
（10）癡
（11）無慚（無慚力・無慚）……………………二同重複
（12）無愧（無愧力・無愧）……………………二同重複
（13）掉擧

清淨道論では右の十三法に「聖典に省略されたもの」として勝解・作意の二法を加えた十五法がこの心と相應するとされている。[54]そしてこの場合の心一境性は强力なものである。法集論註や入阿毘達磨論もその説明は多少異なるけれども、法集論の十三心所に勝解・作意の二を加えた十五心所が相應するとされ、[55]攝阿毘達磨義論も十三同他心所から欲・喜を除いた十一心所に共不善心所の四法を加えた十五心所が相應するとのべているから、[56]結局同一説となる。

要するに第十二不善心と相應する心所は（1）觸、（2）受、（3）想、（4）思、（5）心一境性、（6）命根、（7）

作意、（8）尋、（9）伺、（10）勝解、（11）精進、（12）癡、（13）無慚、（14）無愧、（15）掉擧の十五法であり、受は捨受である。

（1）Dhs. p. 75 f. PTS 本にはその他に觀（vipassanā）が揭げられているけれども、後方の一々の定義說明の場所にも他の十一不善心にもどこにも觀は揭げられず、かつシャム本の列擧中にも觀がないから、この觀はおそらく誤入であろう。

（2）VM. p. 468; DhsA. p. 250.
（3）Abhav. p. 22 f.
（4）DhsA. p. 250.
（5）Abhsaṅg. p. 9.
（6）Dhs. p. 80.
（7）VM. p. 469; DhsA. p. 255.
（8）Abhav. p. 24.
（9）Abhsaṅg. p. 9.
（10）Dhs. p. 80.
（11）VM. p. 469; DhsA. p. 256.
（12）Abhav. p. 24.
（13）Abhsaṅg. p. 9.
（14）Dhs. p. 81.
（15）VM. p. 469.
（16）DhsA. p. 256.
（17）Abhav. p. 24.
（18）Abhsaṅg. p. 9.
（19）Dhs. p. 81.
（20）VM. p. 469.
（21）DhsA. p. 256; Abhav. p. 24.
（22）Abhsaṅg. p. 9.
（23）Dhs. p. 82.
（24）VM. p. 469.
（25）Abhav. p. 24.
（26）DhsA. p. 256.
（27）Abhsaṅg. p. 9.
（28）Ibid. p. 8.
（29）Dhs. p. 82 f.
（30）VM. p. 469.
（31）Abhav. p. 24.
（32）DhsA. p. 256.
（33）Abhsaṅg. p. 9.
（34）Dhs. p. 83.
（35）VM. p. 469.
（36）Abhav. p. 24 f.
（37）DhsA. p. 256.

(38) Abhsaṅg. p. 9.
(39) Dhs. p. 83.
(40) VM. p. 470.
(41) DhsA. p. 257.
(42) Abhsaṅg. p. 8.
(43) Abhav. p. 25.
(44) Abhsaṅg. p. 9.
(45) Dhs. p. 86.
(46) VM. p. 470.
(47) DhsA. p. 258.
(48) Abhav. p. 25; Abhsaṅg. p. 9.
(49) Dhs. p. 85.
(50) VM. p. 85.
(51) Dhs. p. 259; Abhav. p. 25.
(52) Abhsaṅg. p. 9.
(53) Dhs. p. 86.
(54) VM. p. 471.
(55) DhsA. p. 260; Abhav. p. 25 f.
(56) Abhsaṅg. p. 9.

第二項　七不善異熟心と相應する心所法

(13) 捨倶不善異熟眼識、(14) 捨倶不善異熟耳識、(15) 捨倶不善異熟鼻識、(16) 捨倶不善異熟舌識

不善異熟の眼識・耳識・鼻識・舌識の四心と相應する心所法はいずれもみな同一であるから、今はこれを一括して論ずることにしたい。法集論においてはこれら四心と相應する心・心所の説明は善異熟の眼識の説明にゆずって省略されているから、[1]これは善異熟の眼識について見らるべきである。それによればこれら四心と相應する心・心所は、(1) 觸、(2) 受、(3) 想、(4) 思、(5) 心、(6) 捨、(7) 心一境性、(8) 意根、(9) 捨根、(10) 命根の十であり、その中の心法である心・意根の二を除き、その他の八心所法からさらに受心所である受・捨・捨根の三同の重複を除けば、(1) 觸、(2) 受、(3) 想、(4) 思、(5) 心一境性、(6) 命根の六法となる。

清浄道論では法集論に説かれたこの六法のほかに「聖典に省略されたもの」としての作意が加えられた七心所がこれら四心と相応するとされている。[2] しかし清浄道論ではその中の心一境性の代りに心住（cittaṭṭhiti）がおかれて、これらの心における心一境性がきわめて微弱なものであることを示している。つぎに法集論註・入阿毘達磨論・摂阿毘達磨義論ではいずれもこれらの心と相応する心所法の説明は省略されている。[3] それはおそらく善異熟の場合と同様であるためであろう。

要するに不善異熟の眼・耳・鼻・舌識と相応する心所は（1）觸、（2）受、（3）想、（4）思、（5）心一境性、（6）命根、（7）作意の七法であり、その中の受は捨受であり、心一境性は極めて微弱なものである。

（17）　苦倶不善異熟身識

不善異熟身識と相応する心・心所法は法集論によれば（1）觸、（2）受、（3）想、（4）思、（5）心、（6）苦、（7）心一境性、（8）意根、（9）苦根、（10）命根の十法であるとされているが、[4] その中から心法である心・意根の二を除けば心所法は八となり、さらにその中から受・苦・苦根の重複を去って受の一法として数えれば、この心と相応する心所は（1）觸、（2）受、（3）想、（4）思、（5）心一境性、（6）命根の六法となる。

清浄道論ではこの六法に「聖典に省略された」作意を加えた七法がこの心と相応するとされ、[5] その中の心一境性はきわめて微弱なものであるから清浄道論はこれを心住の名によって呼んでいる。法集論註ではこの心と相応する心所法は善異熟の身識と相応する心所法と同じとされ、ただここでは受は苦受であるとされている。[6] つぎに入阿毘達磨論や摂阿毘達磨義論では善異熟の身識の場合と同様であるからその説明が省略されている。[7]

要するに不善異熟の身識と相応する心所法は（1）觸、（2）受、（3）想、（4）思、（5）心一境性、（6）命根、

（7）作意の七法であって、その中の受は苦受であり、心一境性は心住と称される微弱なものである。

（18）　捨倶不善異熟意界（領受心）

不善異熟意界と相應する心・心所法は法集論によれば（1）觸、（2）受、（3）想、（4）思、（5）心、（6）尋、（7）伺、（8）捨、（9）心一境性、（10）意根、（11）捨根、（12）命根の十二法であるとされているが、[8] その中には心法である心・意根があり、また受心所が受・捨・捨根の名によって三回掲げられているから、それらの心法および受の重複を除けば、この心は（1）觸、（2）受、（3）想、（4）思、（5）心一境性、（6）命根、（7）尋、（8）伺の八心所と相應することになる。

清淨道論では前の前五識と相應する七法に尋・伺・勝解の三法を加えた十法がこの心と相應するとされているから、[9] 右の法集論の八心所に「聖典に省略された」作意・勝解の二心所を加えたものということになる。法集論註・入阿毘達磨論・攝阿毘達磨義論ではとくにこの心と相應する心所を掲げていないが、[10] それは善異熟意界の場合と同様であるから省略されたものであろう。

要するに不善異熟意界と相應する心所は（1）觸、（2）受、（3）想、（4）思、（5）心一境性、（6）命根、（7）作意、（8）尋、（9）伺、（10）勝解の十法であり、その中の受は捨受であり、心一境性は心住と呼ばれる微弱なものである。

（19）　捨倶不善異熟無因意識界（推度心）

不善異熟意識界と相應する心所法は法集論によれば前の意界に説かれたのと全く同一であるから、[11] （1）觸、（2）受、（3）想、（4）思、（5）心一境性、（6）命根、（7）尋、（8）伺の八法である。清淨道論においても前の異

熟意界相應の心所と同一であるとされているから、(12) 法集論の八心所に「聖典に省略された」作意・勝解の二を加えた十心所となる。法集論註・入阿毘達磨論・攝阿毘達磨義論にはすべてその説明が省略されているが、(13) これは捨倶善異熟無因意識界（二六）と同一であるからである。

要するにこの不善異熟意識界と相應する心所は（1）觸、（2）受、（3）想、（4）思、（5）心一境性、（6）命根、（7）作意、（8）尋、（9）伺、（10）勝解の十法であり、その中の受は捨受であり、心一境性はきわめて微弱なものである。

（1）Dhs. p. 117 f.
（2）VM. p. 471.
（3）DhsA. p. 292; Abhav. p. 27; Abhsaṅg. p. 10.
（4）Dhs. p. 118.
（5）VM. p. 471.
（6）DhsA. p. 292.
（7）Abhav. p. 27; Abhsaṅg. p. 10.
（8）Dhs. p. 119
（9）VM. p. 471.
（10）DhsA. p. 292; Abhav. p. 27; Abhsaṅg. p. 10.
（11）Dhs. p. 119.
（12）VM. p. 471.
（13）DhsA. p. 293; Abhav. p. 27; Abhsaṅg. p. 10.

第三項　八善異熟無因心と相應する心所法

（20）捨倶善異熟眼識、（21）捨倶善異熟耳識、（22）捨倶善異熟鼻識、（23）捨倶善異熟舌識

善異熟の眼識・耳識・鼻識・舌識の四心と相應する心所は同一であるから、これを一括して論ずることにする。まず法集論によれば善異熟の眼識と相應する心・心所は（1）觸、（2）受、（3）想、（4）思、（5）心、（6）捨、

（7）心一境性、（8）意根、（9）捨根、（10）命根の十法であるとされているが、[1]その中から心法である心・意根の二を除き、受心所の受・捨・捨根の三回の重複を除去すれば、この心と相應する心所は（1）觸、（2）受、（3）想、（4）思、（5）心一境性、（6）命根の六法であるということになる。清淨道論ではこの六法に「聖典に省略された」作意を加えた七法がこの心と相應するとされており、かつ心一境性の代りにその微弱なものとしての心住がおかれている。[2]法集論や入阿毘達磨論においてもこれと大體同樣な説がなされ、[3]攝阿毘達磨義論でも共一切心心所の七法が相應するとされている。[4]

かくて善異熟の眼・耳・鼻・舌識の四心と相應する心所は（1）觸、（2）受、（3）想、（4）思、（5）心一境性、（6）命根、（7）作意の七法であり、その中の受は捨受であり、心一境性は微弱な心住である。

（24）　樂倶善異熟身識

善異熟の身識と相應する心・心所は法集論によれば（1）觸、（2）受、（3）想、（4）思、（5）心、（6）樂、（7）心一境性、（8）意根、（9）樂根、（10）命根の十法であるが、[5]その中から心法である心・意根の二法と受心所の重複である樂・樂根との二法を除去すれば、この心と相應する心所法は（1）觸、（2）受、（3）想、（4）思、（5）心一境性、（6）命根の六法となる。

清淨道論ではこの六法に「聖典に省略された」作意を加えた七法がこの心と相應するとされ、[6]法集論註や入阿毘達磨論でもこの心は善異熟眼識等と同樣に七心所法と相應するが、ただこの場合の受は樂受であることが説かれている。[7]また攝阿毘達磨義論にもこの心は共一切心心所の七法と相應するとされている。[8]

故に善異熟身識と相應する心所は（1）觸、（2）受、（3）想、（4）思、（5）心一境性、（6）命根、（7）作意

の七法であり、その中の受は樂受であり、心一境性は心住と云われるきわめて微弱なものである。

（25） 捨倶善異熟意界（領受心）

善異熟意界と相應する心・心所は法集論によれば（1）觸、（2）受、（3）想、（4）思、（5）心、（6）尋、（7）伺、（8）捨、（9）心一境性、（10）意根、（11）捨根、（12）命根の十二法である。[9] その中、心法である心・意根の二と受心所の重複である捨・捨根の二とを除いた（1）觸、（2）受、（3）想、（4）思、（5）心一境性、（6）命根、（7）尋、（8）伺の八法がこの心と相應する心所ということになる。

清淨道論では前五識相應の七心所に尋・伺・勝解の三が加わるとされているから、[10] 法集論の八法に「聖典に省略された」作意・勝解の二を加えた十法がこの心と相應することになる。そして清淨道論ではこの場合の心一境性も弱力な心住であるとされている。法集論註や入阿毘達磨論でも法集論所説の八法に「聖典に省略された」勝解・作意の二法を加えた十法がこの心と相應するとされている。[11] 攝阿毘達磨義論もこの心は十心所と相應すると説いている。[12]

かくて善異熟意界と相應する心所は（1）觸、（2）受、（3）想、（4）思、（5）心一境性、（6）命根、（7）作意、（8）尋、（9）伺、（10）勝解の十法であり、その中の受は捨受であり、心一境性は心住と稱せられる微弱なものである。

（26） 喜倶善異熟無因意識界（推度心）

善異熟無因の喜倶意識界と相應するものとして法集論には（1）觸、（2）受、（3）想、（4）思、（5）心、（6）尋、（7）伺、（8）喜、（9）樂、（10）心一境性、（11）意根、（12）喜根、（13）命根の十三が説かれているが、[13] その中から心法である心・意根の二と受心所の重複である樂・喜根の二とを除けば、（1）觸、（2）受、（3）想、（4）

思、（5）心一境性、（6）命根、（7）尋、（8）伺、（9）喜の九心所がこの心と相應することになる。

清淨道論では前の善異熟意界と相應する心所よりも喜を増すとされているから、[14]十一心所と相應することになり、法集論所説の九心所よりも作意・勝解の二心所が「聖典に省略されたもの」として加わることになる。法集論註や入阿毘達磨論においてもこの心には前の意界よりも喜を増し受は喜受であるとされている。[15]故に前の意界の十心所に喜を加えた十一法が相應することになる。攝阿毘達磨義論にも同じく十一法が相應するとされている。[16]

要するに喜倶善異熟無因意識界と相應する心所は（1）觸、（2）受、（3）想、（4）思、（5）心一境性、（6）命根、（7）作意、（8）尋、（9）伺、（10）勝解、（11）喜の十一法である。その中、受は喜受であり、心一境性は心住と稱せられる微弱なものである。

（27）　捨倶善異熟無因意識界（推度心）

捨倶の善異熟無因意識界と相應するものとして法集論には（1）觸、（2）受、（3）想、（4）思、（5）心、（6）尋、（7）伺、（8）捨、（9）心一境性、（10）意根、（11）捨根、（12）命根の十二法が掲げられている。[17]しかしこの中から心法に屬する心・意根の二と受心所の重複である捨・捨根の二とを除去すれば、この心と相應する心所は（1）觸、（2）受、（3）想、（4）思、（5）心一境性、（6）命根、（7）尋、（8）伺の八法ということになる。

清淨道論によればこの心と相應する心所は異熟の意界の相應心所と同樣であるとされているから、[18]十法となり、それは右の法集論の八法に「聖典に省略された」作意・勝解の二法を加えたものである。また法集論註や入阿毘達磨論でも異熟意界の相應心所と同樣であるとされ、[19]攝阿毘達磨義論でも十心所と相應することが説かれている。[20]

故に捨倶の善異熟無因意識界と相應する心所は（1）觸、（2）受、（3）想、（4）思、（5）心一境性、（6）命根、

（7）作意、（8）尋、（9）伺、（10）勝解の十法である。その中の受は捨受であり、心一境性は微力な心住である。

（1） Dhs. p. 87.
（2） VM. p. 471.
（3） DhsA. p. 262; Abhav. p. 26.
（4） Abhsaṅg. p. 10.
（5） Dhs. p. 89. PTS 本の列擧中には受を缺いているが、その後の一々の定義説明の場所では受が説かれており、またシャム本も列擧中に受を掲げているから、これは明らかに PTS 本の脱漏である。
（6） VM. p. 471.
（7） DhsA. p. 263; Abhav. p. 26.
（8） Abhsaṅg. p. 10.
（9） Dhs. p. 91.
（10） VM. p. 471.
（11） DhsA. p. 264; Abhav. p. 27.
（12） Abhsaṅg. p. 10.
（13） Dhs. p. 93.
（14） VM. p. 471.
（15） DhsA. p. 264; Abhav. p. 27.
（16） Abhsaṅg. p. 10.
（17） Dhs. p. 95.
（18） VM. p. 471.
（19） DhsA. p. 264; Abhav. p. 27.
（20） Abhsaṅg. p. 10.

第四項　三無因唯作心と相應する心所法

（28）　唯作意界（五門引轉心）

唯作意界と相應するものとして法集論は（1）觸、（2）受、（3）想、（4）思、（5）心、（6）尋、（7）伺、（8）捨、（9）心一境性、（10）意根、（11）捨根、（12）命根の十二法を擧げている。(1) この中から心法である心・意根の二法と受心所の重複である捨・捨根の二法とを除いた（1）觸、（2）受、（3）想、（4）思、（5）心一境性、（6）命根、（7）尋、（8）伺の八法が法集論の説によるこの心と相應する心所となる。

清浄道論・法集論註・入阿毘達磨論ではこの心と相應する心所は異熟意界と相應する心所と同一であるとされているから[2]、それは異熟意界の項で述べた十法であって、右の法集論の八法に「聖典に省略された」作意・勝解の二心所を加えたものとなる。また攝阿毘達磨義論にもこの心が十法と相應することが説かれている[3]。

故に唯作意界と相應する心所は（1）觸、（2）受、（3）想、（4）思、（5）心一境性、（6）命根、（7）作意、（8）尋、（9）伺、（10）勝解の十法であり、その中で受は捨受であり、心一境性は心住と稱せられるきわめて微弱なものである。

（29）　捨倶無因唯作意識界（意門引轉心）

捨倶無因唯作意識界と相應するものとして、法集論には（1）觸、（2）受、（3）想、（4）思、（5）心、（6）尋、（7）伺、（8）捨、（9）心一境性、（10）精進根、（11）定根、（12）意根、（13）捨根、（14）命根の十四心・心所を揭げている[4]。この中から心法である心・意根の二を除けば心所法は十二法となり、その中からさらに重複を除去すれば、つぎの九法がこの心と相應するものとなる。

（1）觸
（2）受（受・捨・捨根）……………………………三回重複
（3）想
（4）思
（5）心一境性（心一境性・定根）………………二回重複
（6）命根

（7）尋
（8）伺
（9）精進

清浄道論ではこの心と相應する心所は捨倶無因異熟意識界（二七）のそれと同様で、それに精進が加わり、従って心一境性は强力のものであるとされているから、十一心所ということになり[5]、それは右の法集論の九法に「聖典に省略された」作意・勝解の二を加えたものとなる。法集論註や入阿毘達磨論の説も清浄道論の説と大體同一であり[6]、攝阿毘達磨義論もこの心が十一心所と相應することをのべている[7]。

故に捨倶無因唯作意識界と相應する心所は（1）觸、（2）受、（3）想、（4）思、（5）心一境性、（6）命根、（7）作意、（8）尋、（9）伺、（10）勝解、（11）精進の十一法であり、その中の受は捨受である。

（30）喜倶無因唯作意識界（笑起心）

喜倶無因唯作意識界と相應するものとして、法集論には（1）觸、（2）受、（3）想、（4）思、（5）心、（6）尋、（7）伺、（8）喜、（9）樂、（10）心一境性、（11）精進根、（12）定根、（13）意根、（14）喜根、（15）命根の十五心・心所が掲げられている[8]。その中から心法である心・意根の二を除けば心所法は十三法となり、さらに重複を除去すれば、つぎの十法となる。

（1）觸
（2）受（受・樂・喜根）……………………………三同重複
（3）想

（4）思
（5）心一境性（心一境性・定根）……………………………二回重複
（6）命根
（7）尋
（8）伺
（9）精進
（10）喜

清浄道論ではこの心と相應する心所は喜倶無因異熟意識界（二六）と相應する十一法よりも精進を増し、強力な定があるとされているから、[9]十二法と相應することになり、それは前掲の法集論所説の十法に「聖典に省略された」作意・勝解の二法を加えたものとなる。法集論註においても清浄道論と大體同様の説がなされ、[10]入阿毘達磨論の説もこれに類似しており、[11]攝阿毘達磨義論でもこの心は十二法と相應するとされている。[12]

要する阿羅漢に笑いを起させる喜倶無因唯作意識界と相應する心所は（1）觸、（2）受、（3）想、（4）思、（5）心一境性、（6）命根、（7）作意、（8）尋、（9）伺、（10）勝解、（11）精進、（12）喜の十二法であり、その中の受は喜受である。

（1）Dhs. p. 120.
（2）VM. p. 472; DhsA. p. 293 f.; Abhav. p. 27.
（3）Abhsaṅg. p. 10.
（4）Dhs. p. 122.
（5）VM. p. 472.
（6）DhsA p. 295; Abhav. p. 27.
（7）Abhsaṅg. p. 10.
（8）Dhs. p. 121.

(9) VM. p. 472.
(10) DhsA. p. 295.
(11) Abhav. p. 27.
(12) Abhsaṅg. p. 10.

第五項　八欲界善心と相應する心所法

(31) 欲界第一善心、喜倶智相應無行心

欲界第一善心における心・心所法は法集論によれば、(1)觸、(2)受、(3)想、(4)思、(5)心、(6)尋、(7)伺、(8)喜、(9)樂、(10)心一境性、(11)信根、(12)精進根、(13)念根、(14)定根、(15)慧根、(16)意根、(17)喜根、(18)命根、(19)正見、(20)正思惟、(21)正精進、(22)正念、(23)正定、(24)信力、(25)精進力、(26)念力、(27)定力、(28)慧力、(29)慚力、(30)愧力、(31)無貪、(32)無瞋、(33)無癡、(34)無貪欲、(35)無瞋恚、(36)正見、(37)慚、(38)愧、(39)身輕安、(40)心輕安、(41)身輕快性、(42)心輕快性、(43)身柔軟性、(44)心柔軟性、(45)身適業性、(46)心適業性、(47)身練達性、(48)心練達性、(49)身端直性、(50)心端直性、(51)念、(52)正知、(53)止、(54)觀、(55)策勵、(56)不亂の五十六法であるとされている。[1] その中から心法である心・意根の二法を除けば心所法は五十四法となり、さらに心所法中の重複を除けば

(1)觸
(2)受(受・樂・喜根)……………………三回重複
(3)想
(4)思

(5) 心一境性（心一境性・定根・正定・定力・止・不亂）……六回重複
(6) 命根
(7) 尋（尋・正思惟）……二回重複
(8) 伺
(9) 精進（精進根・正精進・精進力・策勵）……四回重複
(10) 喜
(11) 信（信根・信力）……二回重複
(12) 念（念根・正念・念力・念）……四回重複
(13) 慚（慚力・慚）……二回重複
(14) 愧（愧力・愧）……二回重複
(15) 無貪（無貪・無貪欲）……二回重複
(16) 無瞋（無瞋・無瞋恚）……二回重複
(17) 身輕安
(18) 心輕安
(19) 身輕快性
(20) 心輕快性
(21) 身柔軟性
(22) 心柔軟性
(23) 身適業性

(24) 心適業性
(25) 身練達性
(26) 心練達性
(27) 身端直性
(28) 心端直性
(29) 慧(慧根・正見・正見・慧力・無癡・正知・觀)…………七同重複

の二十九法となる。

清浄道論では聖典にのべられたものとしてこの右の二十九法と、「聖典に省略されたもの」として欲・勝解・作意・中捨の四決定心所および悲・喜(mudita)・離身惡行(正業)・離語惡行(正語)・離邪命(正命)の五不定心所とを加えて、全體で三十八法がこの心と相應すると説いている。この中の五不定心所は常に必ず生ずるものではなく、時に生起し、その際にも五法が一時に生起するのではないとされている。(2) しかしその場合にこの五法は一時には一法ずつしか起らないか二法以上が生起することもあるかいなかは清淨道論には明記されていない。

法集論註では法集論に説かれた二十九心所以外に「聖典に省略された」九心所がこの心と相應することを説き、その中の悲・喜・離身惡行・離語惡行・離邪命の五法は不定心所であっていずれも同時に二法以上生起することなく、一時には一法ずつしか生起しないとされ、(3) 從って不定心所が生起する時は決定心所三十三法と不定心所の一法とを加えた三十四法が必ず相應し、不定心所が生じない時は三十三法が生ずるとされるのである。入阿毘達磨論もこれと同じく、この心は聖典にのべられた二十九心所と、聖典に省略された四決定心所・五不心所の計三十八法と相應するけ

れども、一時には三十四法以上が相應することはないとされている。[4] 攝阿毘達磨義論もこの心と相應する心所は十三の同他心所、二十五の善浄心所の三十八法であり、その中の無量・離の五法は一法ずつしか生起しないとされている。[5]

要するに欲界第一善心と相應する心所法は（1）觸、（2）受、（3）想、（4）思、（5）心一境性、（6）命根、（7）作意、（8）尋、（9）伺、（10）勝解、（11）精進、（12）喜、（13）欲、（14）信、（15）念、（16）慚、（17）愧、（18）無貪、（19）無瞋、（20）中捨、（21）身輕安、（22）心輕安、（23）身輕快性、（24）心輕快性、（25）身柔軟性、（26）心柔軟性、（27）身適業性、（28）心適業性、（29）身練達性、（30）心練達性、（31）身端直性、（32）心端直性、（33）正語、（34）正業、（35）正命、（36）悲、（37）喜、（38）慧の三十八法である。その中の正語・正業・正命・悲・喜の五は不定心所であって一時には一法ずつしか起らないから、この心は不定心所が生ずる時は三十四法と相應し、そうでない時は三十三法と相應する。また受心所は喜受である。

（32）　欲界第二善心、喜倶智相應有行心

欲界第二善心と相應する心所は法集論では第一善心と同様であるためにその説明が省略されている。[6] 故に重複を除けば前心でのべたような二十九法となるべきである。つぎに清浄道論・法集論註・入阿毘達磨論・攝阿毘達磨義論はともに第二善心と相應する心所は第一善心のものと同じとのべているから、[7] この場合にも第一善心に説かれた三十八心所と相應し、その中の五不定心所は一時には一法ずつしか生起しないことになる。

（33）　欲界第三善心、喜倶智不相應無行心

欲界第三善心における心・心所は法集論によれば第一善心において説かれた五十六法から慧心所に屬する慧根・正見・正見・慧力・無癡・正知・觀の七法を減じた四十九法である。[8] この四十九法から心法である心・意根の二と重複

した心所法とを除去すれば（1）觸、（2）受、（3）想、（4）思、（5）心一境性、（6）命根、（7）尋、（8）伺、（9）精進、（10）喜、（11）信、（12）念、（13）慚、（14）愧、（15）無貪、（16）無瞋、（17）身輕安、（18）心輕安、（19）身輕快性、（20）心輕快性、（21）身柔軟性、（22）心柔軟性、（23）身適業性、（24）心適業性、（25）身練達性、（26）心練達性、（27）身端直性、（28）心端直性の二十八心所となる。

淸淨道論では第三善心と相應するものは第一善心の場合よりも無癡の一を減ずとされているから、[9]第一善心と相應する三十八心所から無癡を減じた三十七心所と相應することになり、それは右の法集論の二十八法に「聖典に省略された」欲・勝解・作意・中捨の四決定心所と悲・喜・離身惡行（正業）・離語惡行（正語）・離邪命（正命）の五不定心所との九法を加えたものということになる。法集論註にもこの心には第一善心の場合より慧を除くとされ、[10]また入阿毘達磨論にもこの心は第一善心の場合よりも無癡を減じて一時には三十二法または三十三法が相應すると説かれ、[11]攝阿毘達磨義論も智を減ずとのべている。[12]

故に欲界第三善心と相應する心所は（1）觸、（2）受、（3）想、（4）思、（5）心一境性、（6）命根、（7）作意、（8）尋、（9）伺、（10）勝解、（11）精進、（12）喜、（13）欲、（14）信、（15）念、（16）慚、（17）愧、（18）無貪、（19）無瞋、（20）中捨、（21）身輕安、（22）心輕安、（23）身輕快性、（24）心輕快性、（25）身柔軟性、（26）心柔軟性、（27）身適業性、（28）心適業性、（29）身練達性、（30）心練達性、（31）身端直性、（32）心端直性、（33）正語、（34）正業、（35）正命、（36）悲、（37）喜の三十七法である。その中の正語・正業・正命・悲・喜の五は不定心所で全く生起しない場合もあり、生ずる時は一時には一法ずつしか生起しないから、この心は一時には三十二法または三十三法と相應することになる。そして受心所は喜受である。

（34）　欲界第四善心、喜倶智不相應有行心

欲界第四善心と相應する心所は第三善心の場合と同様であるから法集論はその説明を省略している。[13] 故に法集論では重複を除けば前心で掲げた二十八心所が説かれていることになる。清淨道論・法集論註・入阿毘達磨論・攝阿毘達磨義論においても欲界第三善心と同様であるとされているから、[14] この心も第三善心において説かれた三十七心所と相應し、一時には三十二法または三十三法と相應することになり、受は喜受である。

（35）　欲界第五善心、捨倶智相應無行心

欲界第五善心と相應する心所は法集論では省略されている。[15] それはおそらく第一善心の場合と同様であるからであろう。ただ第一善心が喜受であったのに對してこの第五善心は捨受であるから、第一善心で説かれた樂・喜根が捨・捨根となり、また喜（pīti）はここでは存しないと思われる。故に法集論によれば重複を除けば第一善心でのべた二十九法から喜を減じた二十八法がこの心と相應することになる。

清淨道論ではこの心は第一善心に説いたものよりも喜を減じたものが相應するとされているから、[16] 法集論の二十八法よりも「聖典に省略された」欲・勝解・作意・中捨・悲・喜・離身惡行・離語惡行・離邪命の九を増した三十七法が相應することになる。法集論註・入阿毘達磨論・攝阿毘達磨義論でも、ともにこの心は第一善心より喜を減ずとされている。[17]

ところが佛授の色非色分別論によれば、欲界第五善心乃至第八善心および欲界有因第五唯作心乃至第八唯作心にはいずれも悲・喜の二心所は相應しないとされている。[18] これはこれらの心は捨倶であるために捨無量心の豫備定とのみなって悲無量・喜無量の豫備定とはならないという考えから來たものかと思う。あるいはこの方が合理的であるかも

知れないが、右の諸文獻はいずれも悲・喜の二が欲界捨受心にも存することを說いているから、今は指摘だけに止めておきたいと思う。故にこの色非色分別論の說によれば淸淨道論等の說よりも悲・喜の二法を減じたものとなるのである。

要するに欲界第五善心と相應する心所は(1)觸、(2)受、(3)想、(4)思、(5)心一境性、(6)命根、(7)作意、(8)尋、(9)伺、(10)勝解、(11)精進、(12)欲、(13)信、(14)念、(15)慚、(16)愧、(17)無貪、(18)無瞋、(19)中捨、(20)身輕安、(21)心輕安、(22)身輕快性、(23)心輕快性、(24)身柔軟性、(25)心柔軟性、(26)身適業性、(27)心適業性、(28)身練達性、(29)心練達性、(30)身端直性、(31)心端直性、(32)正語、(33)正業、(34)正命、(35)悲、(36)喜、(37)慧の三十七法である。その中で正語・正業・正命・悲・喜の五は不定心所であって起らない場合もあり、起るにも一時には一法ずつしか生じないから、この心と相應する心所は三十二法または三十三法であり、受心所は捨受である。なおこの心には悲・喜の二心所は相應しないという說もある。

(36) 欲界第六善心、捨俱智相應有行心

欲界第六善心と相應する心所は法集論には省略されている。[19] それは第五善心と同一であるからであろう。法集論註ではこの心は第二善心よりも喜を減ずとされているから、[20] 三十七心所と相應することになる。また淸淨道論・入阿毘達磨論・攝阿毘達磨義論でもこの心は第五善心の場合と同樣であるから、その說明が省略されている。[21] 故に第六善心と相應する心所は第五善心に說いた三十八法であり、その他の點も第五善心に準じて知るべきである。

(37) 欲界第七善心、捨俱智不相應無行心

法集論によれば欲界第七善心と相應する心・心所として(1)觸、(2)受、(3)想、(4)思、(5)心、(6)尋、

(7)伺、(8)捨、(9)心一境性、(10)信根、(11)精進根、(12)念根、(13)定根、(14)意根[22]、(15)捨根、(16)命根、(17)正思惟、(18)正精進、(19)正念、(20)正定、(21)信力、(22)精進力、(23)念力、(24)定力、(25)慚力、(26)愧力、(27)無貪、(28)無瞋、(29)無貪欲、(30)無瞋恚、(31)慚、(32)愧、(33)身輕安、(34)心輕安、(35)身輕快性、(36)心輕快性、(37)身柔軟性、(38)心柔軟性、(39)身適業性、(40)心適業性、(41)身練達性、(42)心練達性、(43)身端直性、(44)心端直性、(45)念、(46)止、(47)策勵、(48)不亂の四十八法が掲げられている。[23] この中から心法である心・意根の二を除き、さらに心所法の重複を除去すれば、この心と相應する心所法は、つぎの二十七法ということになる。

(1)觸
(2)受（受・捨・捨根）……………………………三同重複
(3)想
(4)思
(5)心一境性（心一境性・定根・正定・定力・止・不亂）……六同重複
(6)命根
(7)尋（尋・正思惟）……………………………二同重複
(8)伺
(9)精進（精進根・正精進・精進力・策勵）……………四同重複
(10)信
(11)念（念根・正念・念力・念）…………………四同重複

(12) 慚（慚力・慚）……………………………………二回重複
(13) 愧（愧力・愧）……………………………………二回重複
(14) 無貪（無貪・無貪欲）……………………………二回重複
(15) 無瞋（無瞋・無瞋恚）……………………………二回重複
(16) 身輕安
(17) 心輕安
(18) 身輕快性
(19) 心輕快性
(20) 身柔軟性
(21) 心柔軟性
(22) 身適業性
(23) 心適業性
(24) 身練達性
(25) 心練達性
(26) 身端直性
(27) 心端直性

清浄道論では第五善心よりも無癡（慧）を減ずとされ、[24] 法集論註では第三善心よりも喜を減ずとされているから、[25] いずれにしても、右の法集論の二十七法に「聖典に省略された」欲・勝解・作意・中捨・悲・喜・離身惡行・離語惡

行・離邪命の九法を加えた三十六法ということになる。入阿毘達磨論に

第七〔善心〕には慧を除きて其餘の三十一又は三十二法が相應す。(26)

とされているのは、右の三十六法中の不定心所である悲・喜・離身惡行・離語惡行・離邪命の五が生じない場合は三十一心所が相應し、五不定心所が生ずる場合は一時には一法ずつしか生起しないとされるから、三十二心所が相應することをのべたものである。つぎに攝阿毘達磨義論にも第一心より智と喜とを減ずとされているから、(27)右の三十六法となるわけである。

要するに欲界第七善心と相應する心所は（1）觸、（2）受、（3）想、（4）思、（5）心一境性、（6）命根、（7）作意、（8）尋、（9）伺、（10）勝解、（11）精進、（12）欲、（13）信、（14）念、（15）慚、（16）愧、（17）無貪、（18）無瞋、（19）中捨、（20）身輕安、（21）心輕安、（22）身輕快性、（23）心輕快性、（24）身柔軟性、（25）心柔軟性、（26）身適業性、（27）心適業性、（28）身練達性、（29）心練達性、（30）身端直性、（31）心端直性、（32）正語、（33）正業、（34）正命、（35）悲、（36）喜の三十六法であり、その中の正語・正業・正命・悲・喜の五は不定心所であるから起る場合と起らない場合とがあり、起る時にも一時には一法ずつしか生起しないから、この心は一時には三十一法または三十二法が相應することとなる。そして受心所は捨受である。なおこの心には悲・喜の二心所は相應しないという説もあることは第五善心にのべた通りである。

（38）　欲界第八善心、捨俱智不相應有行心

欲界第八善心と相應する心所は法集論には略されているが、それは第七善心の場合と同様であるからである。(28)法集論註では第四善心の場合より喜を減ずとされており、(29)清淨道論・入阿毘達磨論・攝阿毘達磨義論では共に第七善心の

場合と同様であるとしてその説明が略されている。[30]

故に第八善心と相應する心所は第七善心において説いた三十七法であり、その他の點も第七善心と同様であると知るべきである。

(1) Dhs. p. 9.
(2) VM. p. 462 f.
(3) DhsA. p. 132.
(4) Abhav. p. 16.
(5) Abhsaṅg. p. 9.
(6) Dhs. p. 27.
(7) VM. p. 467; DhsA. p. 156; Abhav. p. 22; Abhsaṅg. p. 9.
(8) Dhs. p. 27. PTS 本にはこの列擧中に別に正見があつて五十法が揭げられているけれども、法集論註によればこの心には第一心の場合よりも七處の慧を滅ずとされているから、この正見は除くべきであり、またシャム本にも正見は揭げられていない。故にこの正見は明らかに PTS 本の誤入である。
(9) VM. p. 467.
(10) DhsA. p. 156.
(11) Abhav. p. 22.
(12) Abhsaṅg. p. 9.
(13) Dhs. p. 28.
(14) VM. p. 467; DhsA. p. 156; Abhav. p. 22; Abhsaṅg. p. 9.
(15) Dhs. p. 28.
(16) VM. p. 467.
(17) DhsA. p. 157; Abhav. p. 22; Abhsaṅg. p. 9.
(18) Buddhadatta's Manuals I, p. 158: Karuṇā muditā pana pañcamajjhānavajjita-rūpâvacaracittesu somanassa-sahagata-kāmâvacarakusalacittesu, sahetuka-somanassasahagata-kiriyācittesu cā ti samavīsati-cittesu kadāci uppajjantì visuṁ visuṁ.
(19) Dhs. p. 29.
(20) DhsA. p. 157.
(21) VM. p. 467; Abhav. p. 22; Abhsaṅg. p. 9.

(22) PTS 本ではこれを ñāṇindriyaṁ としているけれども、そのような名稱はなく、これは maṇindriyaṁ の誤りである。今はシャム本によって訂正した。
(23) Dhs. p. 29. PTS 本にはこの四十八法の他に正知を加えているけれども、この心は智不相應心であるから正知と相應するはずはなく、現にシャム本には正知が掲げられていない。また後方の説明中には PTS 本にも正知が數えられていないのである。故にこの正知は明らかに竄入と見らるべきである。
(24) VM. p. 467.　(25) DhsA. p. 157.
(26) Abhav. p. 22.　(27) Abhsaṅg. p. 9.
(28) Dhs. p. 30　(29) DhsA. p. 157.
(30) VM. p. 467; Abhav. p. 22; Abhsaṅg. p. 9.

第六項　八欲界有因異熟心と相應する心所法

(39) 欲界有因第一異熟心、喜俱智相應無行心

欲界有因第一異熟心乃至第八異熟心と相應する心所法の説明は法集論には省略されている。(1) それはこの八心と相應する心所は欲界八善心の場合と同様であるからである。故にこの第一異熟心と相應する心所は法集論によれば第一善心の場合と同様に重複を除けば二十九法となるべきである。

清淨道論においても欲界有因異熟心と相應する心所は欲界善心相應のものと同じであるとされ、ただ異熟心の場合には善心中に不定心所として存した悲・喜・離身惡行・離語惡行・離邪命の五法が相應しない點が異なるのみである。何となれば異熟心は有情を所緣とするものでないから異熟心には悲・喜の二無量はなく、また正語・正業・正命の三離心所は善法であるから異熟心にはこの三離も存しないからである。(2) 故にこの心と相應する心所は欲界第一善心と相

應する三十八法から右の五不定心所を除いた三十三法であって、それは法集論所説の二十九法に「聖典に省略された」欲・勝解・作意・中捨の四を加えたものにあたるのである。そしてこの三十三法は決定心所であってこの心と常に必ず相應するものである。

法集論註・入阿毘達磨論・攝阿毘達磨義論においても、欲界有因異熟心は欲界善心と同様で善心よりも不定心所である悲・喜・三離の五法を減ずとされている[3]。

故に欲界有因第一異熟心と相應する心所は欲界第一善心のものから二無量と三離との五法を除いた（1）觸、（2）受、（3）想、（4）思、（5）心一境性、（6）命根、（7）作意、（8）尋、（9）伺、（10）勝解、（11）精進、（12）喜、（13）欲、（14）信、（15）念、（16）慚、（17）愧、（18）無貪、（19）無瞋、（20）中捨、（21）身輕安、（22）心輕安、（23）身輕快性、（24）心輕快性、（25）身柔軟性、（26）心柔軟性、（27）身適業性、（28）心適業性、（29）身練達性、（30）心練達性、（31）身端直性、（32）心端直性、（33）慧の三十三法である。そして受は喜受である。

（40）　欲界有因第二異熟心、喜倶智相應有行心

欲界有因第二異熟心と相應する心所は右の第一異熟心の場合と同じく三十三法である。

（41）　欲界有因第三異熟心、喜倶智不相應無行心　　（42）　欲界有因第四異熟心、喜倶智不相應有行心

欲界有因の第三・第四異熟心と相應する心所は第一異熟心の相應心所から慧を除いたもの、または欲界第三善心の相應心所から二無量・三離の五法を除いたものであって、それは（1）觸、（2）受、（3）想、（4）思、（5）心一境性、（6）命根、（7）作意、（8）尋、（9）伺、（10）勝解、（11）精進、（12）喜、（13）欲、（14）信、（15）念、（16）慚、（17）愧、（18）無貪、（19）無瞋、（20）中捨、（21）身輕安、（22）心輕安、（23）身輕快性、（24）心輕快性、

（25）身柔軟性、（26）心柔軟性、（27）身適業性、（28）心適業性、（29）身練達性、（30）心練達性、（31）身端直性、（32）心端直性の三十二法であり、受は喜受である。

（43）欲界有因第五異熟心、捨倶智相應無行心　（44）欲界有因第六異熟心、捨倶智相應有行心

欲界有因の第五・第六異熟心と相應する心所は第一異熟心の相應心所から喜を除いたもの、または欲界第五善心の場合から二無量・三離の五不定心所を除いたものであって、それは（1）觸、（2）受、（3）想、（4）思、（5）心一境性、（6）命根、（7）作意、（8）尋、（9）伺、（10）勝解、（11）精進、（12）欲、（13）信、（14）念、（15）慚、（16）愧、（17）無貪、（18）無瞋、（19）中捨、（20）身輕安、（21）心輕安、（22）身輕快性、（23）心輕快性、（24）身柔軟性、（25）心柔軟性、（26）身適業性、（27）心適業性、（28）身練達性、（29）心練達性、（30）身端直性、（31）心端直性、（32）慧の三十二法であり、受は捨受である。

（45）欲界有因第七異熟心、捨倶智不相應無行心　（46）欲界有因第八異熟心、捨倶智不相應有行心

欲界有因の第七・第八異熟心と相應する心所は第五異熟心相應の心所から慧を除いたもの、または欲界第七善心の場合から二無量・三離の五不定心所を除いたものであって、それは（1）觸、（2）受、（3）想、（4）思、（5）心一境性、（6）命根、（7）作意、（8）尋、（9）伺、（10）勝解、（11）精進、（12）欲、（13）信、（14）念、（15）慚、（16）愧、（17）無貪、（18）無瞋、（19）中捨、（20）身輕安、（21）心輕安、（22）身輕快性、（23）心輕快性、（24）身柔軟性、（25）心柔軟性、（26）身適業性、（27）心適業性、（28）身練達性、（29）心練達性、（30）身端直性、（31）心端直性の三十一法であり、受は捨受である。

（1）Dhs. p. 96 f.　（2）VM. p. 471 f.

（3） DhsA. p. 265; Abhav. p. 26; Abhsaṅg. p. 9.

第七項　八欲界有因唯作心と相應する心所法

（47） 欲界有因第一唯作心、喜倶智相應無行心

欲界有因第一乃至第八唯作の八心と相應する心所については法集論には省略されている。[1] それは欲界第一乃至第八の善心の場合と同様であるからである。故に第一唯作心について云えば、この心と相應する心所法は法集論によれば第一善心におけると同様に重複を除いて二十九法であるとされるべきである。

淸淨道論でも欲界有因唯作心と相應する心所は欲界善心の場合と同様であり、ただ唯作心の場合は善心に存した三離が除かれている。[2] それはこれらの唯作心は阿羅漢のみに起るものであり、阿羅漢は邪語・邪業・邪命をはなれるということを必要としないほどに三離から超越しているからであると思われる。かくてこの第一唯作心と相應する心所は欲界第一善心と相應する三十八法から三離を除いた三十五法であって、それは法集論の二十九法に「聖典に省略された」欲・勝解・作意・中捨・悲・喜の六法を加えたものということになる。その中の悲・喜は不定心所である。

法集論註にはこの心の心所法についてはなんらの言及もなく、[3] 入阿毘達磨論や攝阿毘達磨義論の說は淸淨道論のそれと同様である。[4]

故に欲界有因第一唯作心と相應する心所は（1）觸、（2）受、（3）想、（4）思、（5）心一境性、（6）命根、（7）作意、（8）尋、（9）伺、（10）勝解、（11）精進、（12）喜、（13）欲、（14）信、（15）念、（16）慚、（17）愧、（18）無貪、（19）無瞋、（20）中捨、（21）身輕安、（22）心輕安、（23）身輕快性、（24）心輕快性、（25）身柔軟性、

（26）心柔軟性、（27）身適業性、（28）心適業性、（29）身練達性、（30）心練達性、（31）身端直性、（32）心端直性、（33）悲、（34）喜、（35）慧の三十五法であり、その中の悲・喜は不定心所であるから、これらが起る場合と起らない場合とがあり、起る時は一時には一法ずつしか生起しないから、この心と一時に相應する心所は三十三法または三十四法である。また受心所は喜受のみである。

（48）欲界有因第二唯作心、喜倶智相應有行心

欲界有因第二唯作心と相應する心所は前の第一唯作心の場合と全く同じく三十五法である。

（49）欲界有因第三唯作心、喜倶智不相應無行心　　（50）欲界有因第四唯作心、喜倶智不相應有行心

欲界有因の第三・第四唯作心と相應する心所は第一唯作心相應心所から慧を除いたもの、または欲界第三善心から三離を除いたものであって、それは（1）觸、（2）受、（3）想、（4）思、（5）心一境性、（6）命根、（7）作意、（8）尋、（9）伺、（10）勝解、（11）精進、（12）喜、（13）欲、（14）信、（15）念、（16）慚、（17）愧、（18）無貪、（19）無瞋、（20）中捨、（21）身輕安、（22）心輕安、（23）身輕快性、（24）心輕快性、（25）身柔軟性、（26）心柔軟性、（27）身適業性、（28）心適業性、（29）身練達性、（30）心練達性、（31）身端直性、（32）心端直性、（33）悲、（34）喜の三十四法であり、その中の悲・喜は不定心所であるから、一時にはこれらの心は三十二法または三十三法と相應し、受は喜受である。

（51）欲界有因第五唯作心、捨倶智不相應無行心　　（52）欲界有因第六唯作心、捨倶智不相應有行心

欲界有因の第五・第六唯作心と相應する心所は第一唯作心相應心所から喜を除いたもの、または欲界第五善心から三離を除いたものであって、それは（1）觸、（2）受、（3）想、（4）思、（5）心一境性、（6）命根、（7）作意、

（8）尋、（9）伺、（10）勝解、（11）精進、（12）欲、（13）信、（14）念、（15）慚、（16）愧、（17）無貪、（18）無瞋、（19）中捨、（20）身輕安、（21）心輕安、（22）身輕快性、（23）心輕快性、（24）身柔軟性、（25）心柔軟性、（26）身適業性、（27）心適業性、（28）身練達性、（29）心練達性、（30）身端直性、（31）心端直性、（32）悲、（33）喜、（34）慧の三十四法であり、その中の悲・喜は不定心所であるから、一時にはこれらの心は三十二法または三十三法と相應し、受は捨受である。なおこれらの心には悲・喜の二は決して相應しないという説もある。[5]

（53）欲界有因第七唯作心、捨俱智不相應無行心　（54）欲界有因第八唯作心、捨俱智不相應有行心

欲界有因の第七・第八唯作心と相應する心所は第五唯作心相應の心所から慧を除いたもの、または欲界第七善心相應の心所から三離を除いたものであって、それは（1）觸、（2）受、（3）想、（4）思、（5）心一境性、（6）命根、（7）作意、（8）尋、（9）伺、（10）勝解、（11）精進、（12）欲、（13）信、（14）念、（15）慚、（16）愧、（17）無貪、（18）無瞋、（19）中捨、（20）身輕安、（21）心輕安、（22）身輕快性、（23）心輕快性、（24）身柔軟性、（25）心柔軟性、（26）身適業性、（27）心適業性、（28）身練達性、（29）心練達性、（30）身端直性、（31）心端直性、（32）悲、（33）喜の三十三法であり、その中の悲・喜は不定心所であるから生ずる場合と生じない場合とがあり、また生ずる時には一法ずつしか生じないから、これらの心と一時に相應する心所は三十一法または三十二法である。そして受は捨受のみである。なおこれらの心には悲・喜の二は決して相應しないという説もある。[6]

（1）Dhs. p. 122.　（2）VM. p. 472.
（3）DhsA. p. 295.　（4）Abhav. p. 27; Abhsaṅg. p. 9.
（5）（6）前方第五項の欲界第五善心參照。

第八項　十五色界心と相應する心所法

（55）　色界初禪善心

色界初禪善心と相應する心所は法集論においては欲界第一善心相應心所と同様であるから、その説明が略されている。[1] 故にこの心と相應する心所は重複を除けば欲界第一善心の場合と同じく二十九法ということになる。

清淨道論ではこの心と相應する心所は欲界第一善心の場合よりも三離を除いたものであるとされているから、[2] 欲界第一善心と相應する三十八法から三離を除いた三十五法ということになる。これは法集論の二十九法に「聖典に省略された」欲・勝解・作意・中捨・悲・喜の六法を加えたものであり、この中の悲・喜は不定心所である。

法集論註では法集論の第一善心相應の二十八心所に「聖典に省略されたもの」として欲・勝解・作意・中捨の四を加えたものがこの心と相應するとされており、[3] 悲・喜を加えた場合は法集論では別に説かれているから、[4] 法集論註でも悲・喜が「聖典に省略されたもの」として加わることはその悲・喜無量の解釋の所で説かれている。[5]

つぎに入阿毘達磨論では清淨道論とほとんど同一の説がなされ、[6] 攝阿毘達磨義論には同他心所の十三と、三離を除いた二十二の善淨心所との三十五法がこの心と相應し、その中の悲・喜は一時には一法ずつしか生起しないと説いているから、[7] これもやはり同一説となる。

要するに初禪善心と相應する心所は（1）觸、（2）受、（3）想、（4）思、（5）心一境性、（6）命根、（7）作意、（8）尋、（9）伺、（10）勝解、（11）精進、（12）喜、（13）欲、（14）信、（15）念、（16）慚、（17）愧、（18）無貪、（19）無瞋、（20）中捨、（21）身輕安、（22）心輕安、（23）身輕快性、（24）心輕快性、（25）身柔軟性、（26）心

柔軟性、(27)身適業性、(28)心適業性、(29)身練達性、(30)心練達性、(31)身端直性、(32)心端直性、(33)悲、(34)喜、(35)慧の三十五法であり、その中の悲・喜は不定心所であるから相應する時と相應しない時とがあり、相應する時にも一時には一法ずつしか生じないから、この心と一時に相應する心所は三十三法または三十四法である。また受心所は喜受である。

(56) 色界第二禪善心

無尋唯伺定である色界第二禪善心と相應する心・心所は法集論によれば初禪善心と相應する心・心所卽ち欲界第一善心と相應する心・心所である五十六法から尋心所である尋・正思惟の二法を去った五十四法であり[8]、その中から心法である心・意根の二法およびその他の心所の重複を除去すれば、二十八法がこの心と相應するとされていることになる。これは前の初禪善心の二十九法から尋を除いたものである。

清淨道論・法集論論・入阿毘達磨論・攝阿毘達磨義論等では、いずれもこの心は初禪心よりも尋を減ずとされているから[9]、初禪の三十五心所から一法を減じた三十四心所と相應することになる。これは法集論の二十八法に「聖典に省略された」欲・勝解・作意・中捨・悲・喜の六法を加えたものにあたるのである。

要するに第二禪善心と相應する心所は(1)觸、(2)受、(3)想、(4)思、(5)心一境性、(6)命根、(7)作意、(8)伺、(9)勝解、(10)精進、(11)喜、(12)欲、(13)信、(14)念、(15)慚、(16)愧、(17)無貪、(18)無瞋、(19)中捨、(20)身輕安、(21)心輕安、(22)身輕快性、(23)心輕快性、(24)身柔軟性、(25)心柔軟性、(26)身適業性、(27)心適業性、(28)身練達性、(29)心練達性、(30)身端直性、(31)心端直性、(32)悲、(33)喜、(34)慧の三十四法であり、その中の悲・喜は不定心所であるから、この心は一時には三十二法または三十三法

の心所と相應する。そして受は喜受である。

（57）　色界第三禪善心

色界第三禪善心と相應する心所は法集論では第二禪善心のものより伺が減ぜられている。[10] けだしこの心は無尋無伺定であるから、無尋唯伺定の第二禪よりもさらに伺を減ずるからである。淸淨道論・法集論註・入阿毘達磨論・攝阿毘達磨義論等においても同樣に第二禪善心より伺を減ずるとされている。[11]

故に第三禪善心と相應する心所は（1）觸、（2）受、（3）想、（4）思、（5）心一境性、（6）命根、（7）作意、（8）勝解、（9）精進、（10）喜、（11）欲、（12）信、（13）念、（14）慚、（15）愧、（16）無貪、（17）無瞋、（18）中捨、（19）身輕安、（20）心輕安、（21）身輕快性、（22）心輕快性、（23）身柔軟性、（24）心柔軟性、（25）身適業性、（26）心適業性、（27）身練達性、（28）心練達性、（29）身端直性、（30）心端直性、（31）悲、（32）喜、（33）慧の三十三法であり、この中の悲・喜は不定心所であるから、一時には三十一法または三十二法が相應することになる。また受は喜受である。

（58）　色界第四禪善心

色界第四禪善心と相應する心所は法集論においては第三禪の場合より喜（pīti）を減じたものであり[12]、また淸淨道論・法集論註・入阿毘達磨論・攝阿毘達磨義論等においても同樣に第三禪より喜を減ずとされている。[13]

故にこの第四禪善心と相應する心所法は（1）觸、（2）受、（3）想、（4）思、（5）心一境性、（6）命根、（7）作意、（8）勝解、（9）精進、（10）欲、（11）信、（12）念、（13）慚、（14）愧、（15）無貪、（16）無瞋、（17）中捨、（18）身輕安、（19）心輕安、（20）身輕快性、（21）心輕快性、（22）身柔軟性、（23）心柔軟性、（24）身適業性、（25）

心適業性、(26)身練達性、(27)心練達性、(28)身端直性、(29)心端直性、(30)悲、(31)喜、(32)慧の三十二法である。この中の悲・喜は不定心所であるから、この心と一時に相應する心所は三十法または三十一法である。また受は喜受である。

(59) 色界第五禪善心

第五禪善心と相應する心所は法集論によればその數は第四禪の場合と同様であるが、第四禪で樂・喜根とされていたものがこの心では捨・捨根とされている。[14] 即ち喜受が捨受となっている點が異なるのみである。また前四禪においては慈・悲・喜の三無量が行なわれたのに對して第五禪では捨無量が行なわれるのである。[15] しかし、法集論にはいまだ無量心所が説かれていないために、心所法としての增減は第四禪・第五禪の間には存しない。

ところが清淨道論・入阿毘達磨論・攝阿毘達磨義論等では、いずれも第五禪は第四禪よりも悲・喜の二無量心所を減ずとされている。[16] 捨無量は中捨心所によって行なわれるが、中捨は第四禪との間に增減がない。

故にこの第五禪善心と相應する心所は(1)觸、(2)受、(3)想、(4)思、(5)心一境性、(6)命根、(7)作意、(8)勝解、(9)精進、(10)欲、(11)信、(12)念、(13)慚、(14)愧、(15)無貪、(16)無瞋、(17)中捨、(18)身輕安、(19)心輕安、(20)身輕快性、(21)心輕快性、(22)身柔軟性、(23)心柔軟性、(24)身適業性、(25)心適業性、(26)身練達性、(27)心練達性、(28)身端直性、(29)心端直性、(30)慧の三十法であり、その中の受は捨受である。

(60) 色界初禪異熟心　(61) 色界第二禪異熟心　(62) 色界第三禪異熟心　(63) 色界第四禪異熟心

(64) 色界第五禪異熟心

色界初禪乃至第五禪の異熟心と相應する心所は法集論では省略されている。これは色界善心の場合と同様であるからである。[17] 淸淨道論・法集論註・入阿毘達磨論・攝阿毘達磨義論においても、諸五禪善心の場合とそれぞれ同一であるとされている。[18]

故に色界初禪異熟心は三十五心所、第二禪異熟心は三十四心所、第三禪異熟心は三十三心所、第四禪異熟心は三十二心所、第五禪異熟心は三十心所と相應することになる。その他の點については色界善心を參照さるべきである。

(65)　色界初禪唯作心　(66)　色界第二禪唯作心　(67)　色界第三禪唯作心　(68)　色界第四禪唯作心

(69)　色界第五禪唯作心

色界初禪乃至第五禪の唯作心と相應する心所法も法集論では諸五禪善心の場合と同様であるためにその說明が省略されている。[19] また淸淨道論・法集論註・入阿毘達磨論・攝阿毘達磨義論等においても、色界善心の場合に同じとされている。[20]

故に色界初禪唯作心は三十五心所、第二禪唯作心は三十四心所、第三禪唯作心は三十三心所、第四禪唯作心は三十二心所、第五禪唯作心は三十心所と相應することが知られる。その他の點は色界善心を參照さるべきである。

(1)　Dhs. p. 31.
(2)　VM. p. 467.
(3)　DhsA. p. 168.
(4)　Dhs. p. 54.
(5)　DhsA. p. 192 f.
(6)　Abhav. p. 22.
(7)　Abhsaṅg. p. 8.
(8)　Dhs. p. 33.
(9)　VM. p. 467; DhsA. p. 180; Abhav. p. 22; Abhsaṅg. p. 8.
(10)　Dhs. p. 34.

(11) VM. p. 467; DhsA. p. 180; Abhav. p. 22; Abhsaṅg. p. 8.
(12) Dhs. p. 35.
(13) VM. p. 467; DhsA. p. 180; Abhav. p. 22; Abhsaṅg. p. 8.
(14) Dhs. p. 36.　(15) Ibid. p. 51 f.
(16) VM. p. 467; Abhav. p. 22; Abhsaṅg. p. 8.
(17) Dhs. p. 97.
(18) VM. p. 472; DhsA. p. 289; Abhav. p. 27; Abhsaṅg. p. 8.
(19) Dhs. p. 123.
(20) VM. p. 472; DhsA. p. 296; Abhav. p. 27; Abhsaṅg. p. 8.

第九項　十二無色界心と相應する心所法

(70) 無色界第一善心、空無邊處　(71) 無色界第二善心、識無邊處
(72) 無色界第三善心、無所有處　(73) 無色界第四善心、非想非非想處

無色界はその所緣は各々相違するけれども、禪定自身としてはすべて第五禪に屬するものであって、無色界諸善心と相應する心所法もすべて色界第五禪善心の場合と同樣である。故に法集論においては無色界諸善心と相應する心所法の列擧は省略されている。[1] また淸淨道論・入阿毘達磨論・攝阿毘達磨義論等においても第五禪善心と同樣であるとされている。[2]

故に四無色界善心と相應する心所はいずれも (1) 觸、(2) 受、(3) 想、(4) 思、(5) 心一境性、(6) 命根、(7) 作意、(8) 勝解、(9) 精進、(10) 欲、(11) 信、(12) 念、(13) 慚、(14) 愧、(15) 無貪、(16) 無瞋、(17)

中捨、（18）身輕安、（19）心輕安、（20）身輕快性、（21）心輕快性、（22）身柔軟性、（23）心柔軟性、（24）身適業性、（25）心適業性、（26）身練達性、（27）心練達性、（28）身端直性、（29）心端直性、（30）慧の三十法であり、その中の受は捨受である。

（74）　無色界第一異熟心、空無邊處　　（75）　無色界第二異熟心、識無邊處

（76）　無色界第三異熟心、無所有處　　（77）　無色界第四異熟心、非想非非想處

無色界四異熟心と相應する心所は善心の場合と同様、色界第五禪心相應の心所と同一であるから、法集論はその列擧を省略している。[3] また清淨道論・法集論註・入阿毘達磨論・攝阿毘達磨義論もこれを省略している。[4] 故にその相應心所は右の無色界善心と同様に三十法であると知るべきである。

（78）　無色界第一唯作心、空無邊處　　（79）　無色界第二唯作心、識無邊處

（80）　無色界第三唯作心、無所有處　　（81）　無色界第四唯作心、非想非非想處

無色界四唯作心と相應する心所も善心の場合と同じく色界第五禪心相應の心所と同一であるから、法集論はその列擧を省略しており、[5] また清淨道論・法集論註・入阿毘達磨論・攝阿毘達磨義論等においても無色界善心の場合に同じとされている。[6] 故に無色界唯作心と相應する心所は無色界善心の場合に掲げたのと同様の三十法である。

（1）　Dhs. p. 55 f.　　（2）　VM. p. 467; Abhav. p. 22; Abhsaṅg. p. 8.

（3）　Dhs. p. 98 f.

（4）　VM. p. 472; DhsA. p. 289; Abhav. p. 27; Abhsaṅg. p. 8.

（5）　Dhs. p. 123 f.

（6）　VM. p. 472; DhsA. p. 296; Abhav. p. 27; Abhsaṅg. p. 8.

第十項　八出世間心と相應する心所法

（82）　出世間第一善心、須陀洹道心

出世間第一善心である須陀洹道は初禪乃至第五禪によって得られるから五種となる。その中、初禪による須陀洹道心と相應する心・心所は法集論によれば、（1）觸、（2）受、（3）想、（4）思、（5）心、（6）尋、（7）伺、（8）喜、（9）樂、（10）心一境性、（11）信根、（12）精進根、（13）念根、（14）定根、（15）慧根、（16）意根、（17）喜根、（18）命根、（19）未知當知根、（20）正見、（21）正思惟、（22）正語、（23）正業、（24）正命、（25）正精進、（26）正念、（27）正定、（28）信力、（29）精進力、（30）念力、（31）定力、（32）慧力、（33）慚力、（34）愧力、（35）無貪、（36）無瞋、（37）無癡、（38）無貪欲、（39）無瞋恚、（40）正見、（41）慚、（42）愧、（43）身輕安、（44）心輕安、（45）身輕快性、（46）心輕快性、（47）身柔軟性、（48）心柔軟性、（49）身適業性、（50）心適業性、（51）身練達性、（52）心練達性、（53）身端直性、（54）心端直性、（55）念、（56）正知、（57）止、（58）觀、（59）策勵、（60）不亂の六十法であって、(1)これは欲界第一善心において説かれている五十六法より未知當知根・正語・正業・正命の四法を増したものである。けだし、未知當知根は須陀洹道において得られ、正語・正業・正命の三道支は道心中に必ず具備されているからである。右の六十法から心法である心・意根の二を除けば心所法は五十八法となるが、さらにその中から重複したものを除去すればつぎの三十二法となる。

（1）觸

（2）受（受・樂・喜根）……………………………三回重複

(3) 想
(4) 思
(5) 心一境性（心一境性・定根・正定・定力・止・不亂）……六回重複
(6) 命根
(7) 尋（尋・正思惟）……………………………………二回重複
(8) 伺
(9) 精進（精進根・正精進・精進力・策勵）…………四回重複
(10) 喜
(11) 信（信根・信力）…………………………………二回重複
(12) 念（念根・正念・念力・念）……………………四回重複
(13) 慚（慚力・慚）……………………………………二回重複
(14) 愧（愧力・愧）……………………………………二回重複
(15) 無貪（無貪・無貪欲）……………………………二回重複
(16) 無瞋（無瞋・無瞋恚）……………………………二回重複
(17) 身輕安
(18) 心輕安
(19) 身輕快性
(20) 心輕快性
(21) 身柔軟性

(22) 心柔軟性
(23) 身適業性
(24) 心適業性
(25) 身練達性
(26) 心練達性
(27) 身端直性
(28) 心端直性
(29) 正語
(30) 正業
(31) 正命
(32) 慧（慧根・未知當知根・正見・正見・慧力・無癡・正知・觀）……八同重複

清浄道論ではこの心と相應する心所は色界初禪善心と相應するものより悲・喜を減じ、決定心所として三離を加えたものであるとされている。[2] 故に初禪善心に存した三十五心所から悲・喜の二を減じ、三離を加えた三十六心所になり、これは法集論所説の三十二法よりも「聖典に省略された」欲・勝解・作意・中捨の四法を増したものにあたるのである。出世間心に悲・喜の二が存しないのは出世間心は涅槃を所縁となし、有情を所縁とする四無量等を行なうことがないからである。つぎに入阿毘達磨論も清浄道論と同一の説をのべており、[3] 攝阿毘達磨義論でもこの心は同他心所十三法と二無量を除いた善淨心所二十三法との三十六法と相應するとされている。[4]

故に初禪による須陀洹道心と相應する心所は（1）觸、（2）受、（3）想、（4）思、（5）心一境性、（6）命根、

(7)作意、(8)尋、(9)伺、(10)勝解、(11)精進、(12)喜、(13)欲、(14)信、(15)念、(16)慚、(17)愧、(18)無貪、(19)無瞋、(20)中捨、(21)身輕安、(22)心輕安、(23)身輕快性、(24)心輕快性、(25)身柔軟性、(26)心柔軟性、(27)身適業性、(28)心適業性、(29)身練達性、(30)心練達性、(31)身端直性、(32)心端直性、(33)正語、(34)正業、(35)正命、(36)慧の三十六法であり、この中の正語・正業・正命の三離は欲界善心の場合のように不定心所ではなくして常に必ず生起するものであるから、この心には右の三十六法が同時に常に相應するのである。そして受は喜受である。

つぎに第二禪によって得られた須陀洹道心と相應する心所法は前の初禪によるものよりも尋を減じた三十五法であって、それは色界第二禪善心と相應する三十四法から悲・喜の二を減じ、三離を加えたものにあたる。

第三禪による須陀洹道心と相應する心所法は前の場合よりもさらに伺を減じた三十四法であって、それは色界第三禪善心と相應する三十三法から悲・喜の二を減じ、三離を加えたものにあたる。

第四禪による須陀洹道心と相應する心所法は前の場合よりもさらに喜を減じた三十三法であって、それは色界第四禪善心と相應する三十二法から悲・喜の二を減じ、三離を加えたものにあたる。

第五禪による須陀洹道心と相應する心所法は前の場合と同じく三十三法であって、それは色界第五禪善心と相應する三十法に三離を加えたものである。そして前の諸四禪における受は喜受であるのに對して、この場合は捨受である。

以上第二禪以後の出世間諸禪善心相應心所について法集論はその列擧を省略している[5]。それは色界初禪および第二禪以後の場合から推知しえられるからであろう。淸淨道論や入阿毘達磨論ではこれらの心が色界諸禪よりも悲・喜の二を減じ三離を加えることをのべている。また攝阿毘達磨義論では[6]

第二禪心には尋を除きて〔三十五法が〕、第三禪心には尋・伺を除きて〔三十四法が〕、第四禪心には尋・伺・喜を除きて〔三十三法が〕、第五禪心には捨俱にして同じく其等〔三十三法〕が攝せらる。(7)

と説かれている。

(83) 出世間第二善心、斯陀含道心　(84) 出世間第三善心、阿那含道心

(85) 出世間第四善心、阿羅漢道心

出世間第二乃至第四善心である斯陀含道・阿那含道・阿羅漢道も須陀洹道と同様に初禪乃至第五禪によって得られるのであるから、各五種となる。そしてそれら五種心と相應する心所法は須陀洹道の場合に説かれた五種心相應の心所法と同様に、初禪によるもの三十六法、第二禪によるもの三十五法、第三禪によるもの三十四法、第四禪・第五禪によるもの三十三法である。ただ須陀洹道心の場合と相違する點は、須陀洹道心における慧の心所は未知當知根であったが、斯陀含道心乃至阿羅漢道心における慧の心所は已知根であることである。(8) しかし心所法の數には增減がないのは勿論であり、またその他の點ではすべて須陀洹道心の場合と同様であると知らるべきである。

(86) 出世間第一異熟心、須陀洹果心　(87) 出世間第二異熟心、斯陀含果心

(88) 出世間第三異熟心、阿那含果心　(89) 出世間第四異熟心、阿羅漢果心

出世間第一乃至第四果心である須陀洹果・斯陀含果・阿那含果・阿羅漢果も初禪乃至第五禪によって得られるから各五種となる。これら五種心と相應する心所は須陀洹道において説かれた五種心相應の心所法と同様に、初禪によるもの三十六法、第二禪によるもの三十五法、第三禪によるもの三十四法、第四禪・第五禪によるもの三十三法である。この中、須陀洹果心乃至阿那含果心と相應する慧は已知根であり、阿羅漢果心と相應する慧は具知根である。(9)

（1） Dhs. p. 60.　（2） VM. p. 467.
（3） Abhav. p. 22.　（4） Abhsaṅg. p. 8.
（5） Dhs. p. 74.　（6） VM. p. 467; Abhav. p. 22.
（7） Abhsaṅg. p. 8.　（8） Dhs. p. 74 f.
（9） Ibid. p. 99 f.; p. 116 f.

第十一項　八十九心と五十二心所との相應表

以上の十項をもって八十九心と相應する諸心所に關するパーリ諸文獻の說を一應紹介しおわったから、本項ではそれらを一目瞭然ならしめるために、綜合的に表をもって示すことにしたい。この表では攝阿毘達磨義論の最後的な說を骨子とし、これと大體同一說をなしている淸淨道論・入阿毘達磨論・法集論註の說をも參照し、かつ法集論の說をも明瞭ならしめるようにした。卽ち表の右側が八十九心とその番號とであり、番號の左側に括弧をして示したアラビヤ數字はそれらの心が相應する心所の總數であり、最後の欄に括弧をして示した數字はそれらの心が實際に一時に相應する心所の數である。つぎに表の上側が五十二心所であることは云うまでもない。表中の○は法集論において相應すると說かれているものであり、⊘は法集論には說かれず、註釋時代以後に加えられた「聖典に省略された」(yevāpanaka) 心所の中で必ず相應するものであり、◬は「聖典に省略された」不定心所の中で二法以上同時に生起しうるものであり、▲は「聖典に省略された」不定心所の中で一時には一法ずつしか生起しないものである。これによって、ある心が一時には幾心所と相應するかをこの表によって容易に知ることができるであろう。

不善心所														雑心所						共一切心心所							五十二心所 / 八十九心		
27 疑	26 睡眠	25 惛沈	24 悪作	23 慳	22 嫉	21 瞋	20 慢	19 見	18 貪	17 掉挙	16 無愧	15 無慚	14 癡	13 欲	12 喜	11 精進	10 勝解	9 伺	8 尋	7 作意	6 命根	5 心一境性	4 思	3 想	2 受	1 觸			
								○	○	◍	○	○	○	◍	○	○	◍	○	○	◍	○	○	○	○	○	○	(19)	一	十二不善心
	◬	◬						○	○	◍	○	○	○	◍	○	○	◍	○	○	◍	○	○	○	○	○	○	(21)	二	
							◬		○	◍	○	○	○	◍	○	○	◍	○	○	◍	○	○	○	○	○	○	(19)	三	
	◬	◬					◬		○	◍	○	○	○	◍	○	○	◍	○	○	◍	○	○	○	○	○	○	(21)	四	
								○	○	◍	○	○	○	◍		○	◍	○	○	◍	○	○	○	○	○	○	(18)	五	
	◬	◬						○	○	◍	○	○	○	◍		○	◍	○	○	◍	○	○	○	○	○	○	(20)	六	
							◬		○	◍	○	○	○	◍		○	◍	○	○	◍	○	○	○	○	○	○	(18)	七	
	◬	◬					◬		○	◍	○	○	○	◍		○	◍	○	○	◍	○	○	○	○	○	○	(20)	八	
			▲	▲	▲	○				◍	○	○	○	◍		○	◍	○	○	◍	○	○	○	○	○	○	(20)	九	
	◬	◬	▲	▲	▲	○				◍	○	○	○	◍		○	◍	○	○	◍	○	○	○	○	○	○	(22)	一〇	
○										◍	○	○	○			○		○	○	◍	○	○	○	○	○	○	(15)	一一	
										○	○	○	○			○	◍	○	○	◍	○	○	○	○	○	○	(15)	一二	
																				◍	○	○	○	○	○	○	(7)	一三…一七	七不善異熟
																	◍	○	○	◍	○	○	○	○	○	○	(10)	一八	
																	◍	○	○	◍	○	○	○	○	○	○	(10)	一九	
																	◍			◍	○	○	○	○	○	○	(7)	二〇…二四	八善異熟無因
																	◍	○	○	◍	○	○	○	○	○	○	(10)	二五	
															○		◍	○	○	◍	○	○	○	○	○	○	(11)	二六	
																	◍	○	○	◍	○	○	○	○	○	○	(10)	二七	
																	◍	○	○	◍	○	○	○	○	○	○	(10)	二八	三唯作無因
																○	◍	○	○	◍	○	○	○	○	○	○	(11)	二九	
															○	○	◍	○	○	◍	○	○	○	○	○	○	(12)	三〇	
														◍	○	○	◍	○	○	◍	○	○	○	○	○	○	(38)	三二　三一	八欲界善心
														◍	○	○	◍	○	○	◍	○	○	○	○	○	○	(37)	三四　三三	
														◍		○	◍	○	○	◍	○	○	○	○	○	○	(37)	三六　三五	
														◍		○	◍	○	○	◍	○	○	○	○	○	○	(36)	三八　三七	
														◍	○	○	◍	○	○	◍	○	○	○	○	○	○	(33)	四〇　三九	八欲界有因異熟
														◍	○	○	◍	○	○	◍	○	○	○	○	○	○	(32)	四二　四一	
														◍		○	◍	○	○	◍	○	○	○	○	○	○	(32)	四四　四三	
														◍		○	◍	○	○	◍	○	○	○	○	○	○	(31)	四六　四五	
														◍	○	○	◍	○	○	◍	○	○	○	○	○	○	(35)	四八　四七	八欲界有因唯作
														◍	○	○	◍	○	○	◍	○	○	○	○	○	○	(34)	五〇　四九	
														◍		○	◍	○	○	◍	○	○	○	○	○	○	(34)	五二　五一	
														◍		○	◍	○	○	◍	○	○	○	○	○	○	(33)	五四　五三	
														◍	○	○	◍	○	○	◍	○	○	○	○	○	○	(35)	五五	五色界善心
														◍	○	○	◍	○		◍	○	○	○	○	○	○	(34)	五六	
														◍	○	○	◍			◍	○	○	○	○	○	○	(33)	五七	
														◍		○	◍			◍	○	○	○	○	○	○	(32)	五八	
														◍		○	◍			◍	○	○	○	○	○	○	(30)	五九	
																											五五…五九	＝ 六〇…六四	色界異熟
																											五五…五九	＝ 六五…六九	色界唯作
														◍		○	◍			◍	○	○	○	○	○	○	(30)	七〇…七三	無色界善
																											七〇…七三	＝ 七四…七七	無色異熟
																											七〇…七三	＝ 七八…八一	無色唯作
														◍	○	○	◍	○	○	◍	○	○	○	○	○	○	(36)	初禅	八出世間心（八二、八三、八四、八五、八六、八七、八八、八九）
														◍	○	○	◍	○		◍	○	○	○	○	○	○	(35)	二禅	
														◍	○	○	◍			◍	○	○	○	○	○	○	(34)	三禅	
														◍		○	◍			◍	○	○	○	○	○	○	(33)	四禅	
														◍		○	◍			◍	○	○	○	○	○	○	(33)	五禅	

	諸心ト一時ニ相應スル心所法ノ數	善淨心所																								
		52 慧	51 喜	50 悲	49 正命	48 正業	47 正語	46 心端直性	45 身端直性	44 心練達性	43 身練達性	42 心適業性	41 身適業性	40 心柔軟性	39 身柔軟性	38 心輕快性	37 身輕快性	36 心輕安	35 身輕安	34 中捨	33 無瞋	32 無貪	31 愧	30 慚	29 念	28 信
1	(19)																									
2	(21)(20)(19)																									
3	(19)(18)																									
4	(21)(20)(19)(18)																									
5	(18)																									
6	(20)(19)(18)																									
7	(18)(17)																									
8	(20)(19)(18)(17)																									
9	(18)(17)																									
10	(20)(19)(18)(17)																									
11	(15)																									
12	(15)																									
13…17	(7)																									
18	(10)																									
19	(10)																									
20…24	(7)																									
25	(10)																									
26	(11)																									
27	(10)																									
28	(10)																									
29	(11)																									
30	(12)																									
31…32	(34)(33)	○	△	△	△	△	△	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	◍	○	○	○	○	○	○
33…34	(33)(32)		△	△	△	△	△	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	◍	○	○	○	○	○	○
35…36	(33)(32)	○	△	△	△	△	△	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	◍	○	○	○	○	○	○
37…38	(32)(31)		△	△	△	△	△	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	◍	○	○	○	○	○	○
39…40	(33)	○						○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	◍	○	○	○	○	○	○
41…42	(32)							○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	◍	○	○	○	○	○	○
43…44	(32)	○						○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	◍	○	○	○	○	○	○
45…46	(31)							○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	◍	○	○	○	○	○	○
47…48	(34)(33)	○	△	△				○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	◍	○	○	○	○	○	○
49…50	(33)(32)		△	△				○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	◍	○	○	○	○	○	○
51…52	(33)(32)	○	△	△				○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	◍	○	○	○	○	○	○
53…54	(32)(31)		△	△				○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	◍	○	○	○	○	○	○
55	(34)(33)	○	△	△				○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	◍	○	○	○	○	○	○
56	(33)(32)	○	△	△				○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	◍	○	○	○	○	○	○
57	(32)(31)	○	△	△				○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	◍	○	○	○	○	○	○
58	(31)(30)	○	△	△				○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	◍	○	○	○	○	○	○
59	(30)	○						○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	◍	○	○	○	○	○	○
60…64																										
65…69																										
70…73	(30)	○						○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	◍	○	○	○	○	○	○
74…77																										
78…81																										
82…89	(36)	○			○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	◍	○	○	○	○	○	○
	(35)	○			○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	◍	○	○	○	○	○	○
	(34)	○			○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	◍	○	○	○	○	○	○
	(33)	○			○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	◍	○	○	○	○	○	○
	(33)	○			○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	◍	○	○	○	○	○	○

第三節　有部の心心所相應說

前にものべたように、有部では心法についてもこれをパーリ佛敎におけるように一定した數に分類して論ずることは行なわれなかった。從って心心所の相應についても前節に紹介したパーリ佛敎の心心所相應說のように整然としたものは有部には存しない。しかし部分的斷片的の相應說ということになれば、有部でも諸文獻に論ぜられている。卽ち界身足論・大毘婆沙論・阿毘曇心論・雜阿毘曇心論・俱舍論等にのべられているのがそれである。故に以下項を追うてそれらの說を紹介し、最後にそれらの說を綜合して揭げることにしたいと思う。

第一項　界身足論の相應說

まず界身足論卷上では十大地法・十大煩惱地法・十小煩惱地法・五煩惱・五見等が眼・耳・鼻・舌・身・意識の六識中のいずれと相應するかしないかが論ぜられている。(1) それによれば、(一)受・想・思・觸・作意・欲・勝解・念・定・慧の十大地法は諸六識と常に必ず相應する。(二)不信・懈怠・失念・心亂・無明・不正知・非理作意・邪勝解・掉擧・放逸の十大煩惱地法は諸六識と相應することもあり相應しないこともある。(三)忿・恨・覆・惱・嫉・慳・誑・諂・憍・害の十小煩惱地法は意識とのみ相應することもあり相應しないこともあり、他の前五識とは絕對に相應しない。(四)欲貪・色貪・無色貪・瞋・疑の五煩惱中、欲貪と瞋の二は諸六識とあるいは相應しあるいは相應しない。色貪は眼・耳・身・意識の四識とあるいは相應しあるいは相應せず、鼻・舌の二識とは絕對に相應しない。また無色貪・疑の二

は意識とのみあるいは相應せず、前五識とは絶對に相應しない。㈤有身見・邊執見・邪見・見取・戒禁取の五見は意識とのみあるいは相應しあるいは相應せず、他の前五識とは全く相應しない。㈥樂・苦・喜・憂・捨の五受根中、樂根・捨根は六識と相應することも相應しないこともあり、苦根は前五識とのみ相應することも相應しないこともあり、意識とは絶對に相應しない。喜根・憂根の二は意識とのみあるいは相應しあるいは相應せず、前五識とは絶對に相應しない。㈦尋・伺の二は前五識とは常に必ず相應し、意識とはあるいは相應しあるいは相應しない。㈧無慚・無愧は諸六識と相應することもあり相應しないこともあるとされている。

以上が界身足論における心心所相應説であるが、これをさらに明瞭ならしめるために表をもって示すならばつぎの如くである。左の表中○印は常に必ず相應することを示し、△は時に相應し時に相應しないことを示し、空白は決して相應しないことを示す。

六識＼諸心所	十大								
	1 受	樂根	苦根	喜根	憂根	捨根	2 想	3 思	4 觸
眼識	○	△	△			△	○	○	○
耳識	○	△	△			△	○	○	○
鼻識	○	△	△			△	○	○	○
舌識	○	△	△			△	○	○	○
身識	○	△	△			△	○	○	○
意識	○	△		△	△	△	○	○	○

地法						十大煩惱地法										十小煩惱						
5 作意	6 欲	7 勝解	8 念	9 定	10 慧	11 不信	12 懈怠	13 失念	14 心亂	15 無明	16 不正知	17 非理作意	18 邪勝解	19 掉擧	20 放逸	21 忿	22 恨	23 覆	24 惱	25 嫉	26 慳	27 誑
○	○	○	○	○	○	△	△	△	△	△	△	△	△	△	△							
○	○	○	○	○	○	△	△	△	△	△	△	△	△	△	△							
○	○	○	○	○	○	△	△	△	△	△	△	△	△	△	△							
○	○	○	○	○	○	△	△	△	△	△	△	△	△	△	△							
○	○	○	○	○	○	△	△	△	△	△	△	△	△	△	△							
○	○	○	○	○	○	△	△	△	△	△	△	△	△	△	△	△	△	△	△	△	△	△

地法			五煩惱					五見								
28 諂	29 惱	30 害	31 欲貪	32 色貪	33 無色貪	34 瞋	35 疑	36 有身見	37 邊執見	38 邪見	39 見取	40 戒禁取	41 尋	42 思	43 無慚	44 無愧
			△	△		△							○	○	△	△
			△	△		△							○	○	△	△
			△			△							○	○	△	△
			△			△							○	○	△	△
			△	△		△							○	○	△	△
△	△	△	△	△	△	△	△	△	△	△	△	△	△	△	△	△

この表ではいまだ心所法中で十大善地法とか慢・惛沈・睡眠・惡作とかいうものが含まれておらず、また表中の諸心所中にも後世では獨立の心所と認められなかった五見・欲貪・色貪・無色貪・不正知・非理作意・邪勝解のようなものが含まれていて、心所説自身としても不完全なものであり、かつそれらが諸六識と相應するかいなかをのべたに

すぎないのであって、具體的なある心に一時に幾心所が相應するかという點まではいまだ至っていない。

第二項　大毘婆沙論の相應説

ところが大毘婆沙論になると、右の界身足論の相應説よりもさらに詳細な考察がなされている。即ち婆沙論卷四二によれば(2)㈠受・想・思・觸・欲・作意・勝解・念・三摩地・慧の十大地法は三界・不繫の一切六識身と常に必ず相應する。㈡不信・懈怠・放逸・掉擧・無明・忘念・不正知・心亂・非理作意・邪勝解の十大煩惱地法および惛沈は三界の一切不善・有覆無記の六識身と常に必ず相應する。㈢忿・恨・覆・惱・諂・誑・憍・慳・嫉・害の十小煩惱地法は意識のみと相應して前五識とは決して相應することなく、またこれらが起る時は一時には一法ずつ生じて、二法以上が倶起することは絶對にない。そしてその場合、憍は三界の不善または有覆無記の意識と相應し、諂・誑の二は欲界および色界初禪の不善または有覆無記の意識と相應し、忿・恨・覆・惱・慳・嫉・害の七法は欲界の不善意識とのみ相應するが、それら十小煩惱心所は不善・有覆無記の意識と常に必ず相應するものではないことは勿論である。㈣信・精進・慚・愧・無貪・無瞋・輕安・捨・不放逸・不害の十大善地法は三界・不繫の一切の善の六識と常に必ず相應する。㈤無慚・無愧の二は一切の不善の六識と常に必ず相應するとされている。

この説は界身足論のものよりは大いに進歩し詳細となっているけれども、なお後世の説からすれば心所法に重複があり、かつ尋・伺・慢・惡作・睡眠等が含まれていないし、右の説によっては具體的な心心所相應説を組み立てることができない。

第三項　阿毘曇心論・雜阿毘曇心論の相應說

ついで法勝の阿毘曇心論になると、右の婆沙の相應說はさらに具體的に說かれるようになり、さらに法救の雜阿毘曇心論は一層これを詳細にしている。

まず阿毘曇心論によれば、[3]欲界には不善・隱沒（有覆）無記・不共無明・善・不隱沒（無覆）無記の五種心があり、その中で

㈠不善心と一時に相應する心所法は十大地法・覺（尋）・觀（伺）・二煩惱（貪・瞋・慢・疑の隨一および相應無明）・無慚・無愧・睡（惛沈）・調（掉擧）・不信・放逸・懈怠の二十一法である。しかしもし悔（惡作）がある場合には二十二法となり、また眠（睡眠）が起る時にも二十二法となり、この兩者が同時に生ずる時は二十三法となる。

㈡身見・邊見相應心のような有覆無記の染心と一時に相應する心所は前の場合から無慚・無愧の二を除いた十九法であり、もし睡眠が生ずる時は二十法となる。

㈢不共無明心は十大地法・覺・觀・無明・無慚・無愧・惛沈・掉擧・不信・放逸・懈怠の二十心所と一時に相應し、もし睡眠または惡作が生ずる時は二十一法と相應し、兩者がともに生ずる時は二十二法と相應する。

㈣善心は十大地法・覺・觀・信・猗（輕安）・不放逸・二善根（無貪・無瞋）・護（捨）・慚・愧の二十心所と一時に相應し、もし惡作または睡眠ある時はさらに各一法を增して二十一法となり、兩者がともに生ずる時は二十二心所となる。

㈤無覆無記心と相應する心所は十大地法・覺・觀の十二法であり、もし睡眠が起る時は十三法となる。

つぎに上二界においては、心所法からすれば瞋恚・悪作・睡眠がなく、また不善心がないから無慚・無愧も存しない。また心法からすれば上二界には有覆無記・不共無明・善・無覆無記の四種心があって不善心は存しない。まず色界初禪の四種心と相應する心所について見るに

(一) 有覆無記心には欲界有覆無記心と同じく十九法が一時に相應し、

(二) 不共無明心は欲界の不共無明心より無慚・無愧の二法を除いた十八法と相應し、

(三) 善心および(四)無覆無記心は欲界の善心および無覆無記心の場合と同じく、二十心所および十二心所と一時に相應するのである。

つぎに色界中間禪の四種心においては右の初禪の四種心の各々から覺(尋)を減ずるから、有覆無記心十八法、不共無明心十七法、善心十九法、無覆無記心十一法となる。さらに第二禪乃至諸無色界の四種心は中間禪のものよりも觀(伺)を減ずるから、それらの諸地において相應する心所はいずれも有覆無記心十七法、不共無明心十六法、善心十八法、無覆無記心十法ということになる。

以上が阿毘曇心論の心心所相應説の概要であるが、優波扇多の阿毘曇心論經もこれとほとんど同一の説を掲げている(4)。ところが法救の雜阿毘曇心論では、さらにその説が多少詳細になっている(5)。故に今はその詳細にされた點、または相違している點のみを指摘しておくことにする。まず欲界心においては

(一) 欲界不善心を貪俱心・恚(瞋)俱心・慢俱心・疑俱心・邪見俱心・戒取俱心・不共無明心の八種に細別して、阿毘曇心論のように不共無明心を別に設けずして不善心中に入れている。この八種心中で貪・瞋・慢・疑の四心は阿毘曇心論の欲界不善心にある二十一心所と相應し、邪見・見取・戒取・不共無明の四不善心は阿毘曇心論の欲界不

共無明心にある二十心所と相應するのである。

(二)欲界の身見・邊見等相應の有覆無記心は阿毘曇心論では十九心所と相應するとされていたが、雜阿毘曇心論では欲界不共無明心と相應する二十法から無慚・無愧の二を除いた十八法であるとされている。これは阿毘曇心論の十九法から煩惱心所の隨一を除いたものであって、この十八法說はすでに阿毘曇心論經の主張する所である。(6)

(三)欲界善心と相應する心所は阿毘曇心論では二十法とされていたが、ここではさらに不害・精進の二を加えて二十二法とされた。

そして欲界すべてに睡眠が相應する場合があることは阿毘曇心論と同樣であるが、悔（惡作）は阿毘曇心論では欲界善心・不善心のみに生ずることがあるとされたが、(7)雜阿毘曇心論では欲界無覆無記心にも悔が生ずるとされた。この點はすでに阿毘曇心論經の主張する所であり、外方師の說とされて大毘婆沙論や俱舍論では採用しない所である。(8)さらに上二界諸心について云えば、それらの善心中に不害・精進の二法が加えられている點が兩者の相違であって、その他は異なる所がない。

以上の阿毘曇心論および雜阿毘曇心論における心心所相應說を表示すれば、つぎの如くなるであろう。まずこの表の右側は三界諸心を示し、その左に數字を括弧したのはその心と相應する心所の數である。その中、一心中に上下二段あるのは、上段は阿毘曇心論の說であり、下段の太字は雜阿毘曇心論の說である。また一段あるものの中、太字は阿毘曇心論になく雜阿毘曇心論のみに說かれている數であり、並字は兩者にあるものである。次に表中で○は兩論で必ず相應するとされているものであり、◎は阿毘曇心論に說かれずして雜阿毘曇心論で新たに加えられた必定相應心所であり、⦿は兩論で相應することもあり相應しないこともあり、相應する時は一法または二法以上が一時に相應すると

されているものであり、●は阿毘曇心論に説かれないで、雑阿毘曇心論で説かれ、そこでは相応することも相応しないこともあり、相応する時は一時に一法または二法以上が相応するとされているものであり、△は両論で一時には一法ずつ生起するとされているものであり、▲は阿毘曇心論のみで一時には一法ずつ生起するとされているものである。

心法＼心所法		十大地法 1 受	2 想	3 思	4 觸	5 欲	6 慧	7 念	8 憶（作意）	9 解脱（勝解）	10 定
欲界心	貪倶心(21)(22)(23)	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○
	瞋倶心(21)(22)(23)	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○
	慢倶心(21)(22)(23)	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○
	疑倶心(21)(22)(23)	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○
	邪見・見取・戒取倶心(20)(21)(22)	◎	◎	◎	◎	◎	◎	◎	◎	◎	◎
	不共無明心(20)(21)(22)	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○
	有覆無記心(19)(20) (18)(19)	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○
	善心(20)(21)(22) (22)(23)(24)	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○
	無覆無記心(12)(13)(14)	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○
初禪心	有覆無記心(19)	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○
	不共無明心(18)	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○
	善心(20) (22)	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○
	無覆無記心(12)	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○
中間禪心	有覆無記心(18)	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○
	不共無明心(17)	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○
	善心(19) (21)	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○
	無覆無記心(11)	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○
第二禪以上心	有覆無記心(17)	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○
	不共無明心(16)	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○
	善心(18) (20)	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○
	無覆無記心(10)	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○

十大善地法																						
11 信	12 不放逸	13 猗（輕安）	14 捨	15 慚	16 愧	17 不貪（無貪）	18 不恚（無瞋）	19 不害	20 精進	21 無明	22 放逸	23 懈怠	24 不信	25 睡（惛沈）	26 掉（掉擧）	27 無慚	28 無愧	29 覺（尋）	30 觀（伺）	31 眠（睡眠）	32 悔（惡作）	33 貪
										○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	⊙	⊙	○
										○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	⊙	⊙	
										○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	⊙	⊙	
										○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	⊙	⊙	
										◎	◎	◎	◎	◎	◎	◎	◎	◎	◎	●	●	
										○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	⊙	⊙	
										○	○	○	○	○	○			○	○	⊙		▲
○	○	○	○	○	○	○	○	◎	◎									○	○	⊙	⊙	
																		○	○	⊙	●	
										○	○	○	○	○	○			○	○			△
										○	○	○	○	○	○			○	○			
○	○	○	○	○	○	○	○	◎	◎									○	○			
																		○	○			
										○	○	○	○	○	○				○			△
										○	○	○	○	○	○				○			
○	○	○	○	○	○	○	○	◎	◎										○			
										○	○	○	○	○	○							△
										○	○	○	○	○	○							
○	○	○	○	○	○	○	○	◎	◎													

34 恚（瞋）		○					▲			△				△				△			
35 慢			○				▲			△				△				△			
36 疑				○			▲			△				△				△			

第四項　倶舎論の相應説

世親の倶舎論になると雑阿毘曇心論の説をうけて、さらに一層これを改善し詳細にしている。(9) まず欲界心について云えば、欲界心は善・不善・無記となり、その中の不善には不共無明相應心と餘煩惱相應心との二類があり、無記には有覆無記心と無覆無記心との二類があって、結局欲界心は善・不共無明相應・餘煩惱相應・有覆無記・無覆無記の五類となる。その中

㈠ 善心は受・想・思・觸・欲・慧・念・作意・勝解・三摩地の十大地法、信・不放逸・輕安・捨・慚・愧・無貪・無瞋・不害・勤の十大善地法および尋・伺の二不定心所の二十二法と相應し、もしさらに悪作または睡眠が生ずる時には二十三法となり、この両者が同時に起る時には二十四心所が一時に相應することになる。

㈡ 不善心中の不共無明相應心は十大地法、癡・放逸・懈怠・不信・惛沈・掉擧の六大煩惱地法、無慚・無愧の二大不善地法、尋・伺の二不定地法の二十心所と倶生し、もしさらに睡眠が起る時には二十一心所と相應することになる。

㈢ 次に餘煩惱心には邪見・見取・戒禁取の三悪見と相應する心、貪・瞋・慢・疑のいずれかと相應する心、忿・恨・覆・慳・惱・害・恨・諂・誑・憍の十小煩惱のいずれかと相應する心、および不善悪作相應心等の種々なるも

のがある。この中で三惡見と相應する不善心は前の不共無明心と同じ二十法と相應する。そして睡眠が生ずる時は二十一法と俱生することになる。つぎに貪・瞋・慢・疑の根本煩惱、十小煩惱および不善惡作のいずれかと相應する不善心は右の二十心所にこれらの根本煩惱・小煩惱・惡作の隨一を加えた二十一法が俱生することになる。そして右の諸心にもし睡眠が生ずる時は二十二心所と俱生することになる。

㈣　有覆無記心とは有身見・邊執見と相應する心であって、これらの心には十大地法、六大煩惱地法、尋・伺の二不定心所の十八法が相應し、もし睡眠が生ずれば十九法が一時に俱生することになる。

㈤　無覆無記心と相應する心所は十大地法および尋・伺の二不定心所の十二法であって、もし睡眠が生ずる時は十三法となる。

以上が俱舍論所說の欲界心と相應する心所であるが、これを雜阿毘曇心論の說に比すれば、雜阿毘曇心論よりも不善心中に十小煩惱の隨一と相應するものおよび單に惡作と相應するものが加わっており、また雜阿毘曇心論では無覆無記心にも惡作が相應することがあると說かれたのに對して、俱舍論では惡作は善・不善のみにかぎり、かつ不善心中では前述のように不善惡作相應心が別に設けられて、その他の不善心は惡作と相應することが說かれていないから、おそらく相應しないとされるのであろう。その他の點では兩論の說は同一である。

つぎに俱舍論によれば上二界には不善心がないから、唯不善に屬する瞋・忿・覆・慳・嫉・惱・害・恨・無慚・無愧・惡作・睡眠の十二心所は決して生起しない。まず色界初禪心について云えば、色界初禪には善・不共無明相應・餘煩惱相應・無覆無記の四類のものがあり、その中の不共無明相應・餘煩惱相應は有覆無記に屬する。まず色界初禪の

㈠　善心と相應する心所は十大地法、十大善地法、尋・伺の二不定心所の二十二法である。
㈡　不共無明相應心と相應する心所は十大地法、六大煩惱地法、尋・伺の二不定心所の十八法である。
㈢　餘煩惱心には五見相應心と貪・慢・疑・諂・誑・憍の隨一と相應するものとがあって、五見のいずれかと相應する心は右の不共無明心と同様の十八法と相應し、その他のものはこの十八法に貪・慢等の隨一を加えた十九法と常に相應する。
㈣　無覆無記心は欲界の場合と同じく十大地法、尋・伺の十二法と相應する。

つぎに中間禪には初禪と同様の四類のものがあり、その中の細分も初禪の場合と同様であるが、それらと相應する心所法は初禪の場合よりもいずれも尋を減じて、善心二十一法、不共無明心および五見相應心十七法、貪・慢・疑・諂・誑・憍相應心各十八法、無覆無記心十一法となる。

第二禪乃至無色界にも善・不共無明相應・餘煩惱・無覆無記の四類があるが、餘煩惱中には見・貪・慢・疑・憍の五種があって、諂・誑の二がなく、その他は初禪等と同様であり、それらと相應する心所は中間禪のものよりさらに伺を減じて、善心二十法、不共無明および五見相應心十六法、貪・慢・疑・憍相應心各十七法、無覆無記心十法となる。

以上の上二界諸心に關する説を雜阿毘曇心論のそれと比較するに、色界初禪および中間禪では隨煩惱である諂・誑・憍の三を增し、第二禪[10]以上では憍を增し、その他の點では兩者同様である。

つぎに順正理論・顯宗論の説は倶舍論のそれとほとんど同様であるが、ただ倶舍論が欲界不善心中では惡作は不善惡作相應心とのみ相應すると説いたのに對して、順正理論等は惡作は不善惡作相應心のみでなく不共無明相應心とも

俱起することがありうるとした點が異なっているのみである。

第五項　有部說による心心所相應說の表

以上有部の諸論書における心心所相應說は後世のものほど次第に具體的に詳細にされて來たことを知りうるであろう。しかし最後的な俱舍論や順正理論の說でもなお十分に具體的になっていないと思われる。何となれば、それらの說では心が三界における善・不善・無記等に區別されたけれども、それを諸六識に區分することがなかったからである。もっとも有部の教學に通じた者は諸六識の區分がなくとも俱舍論等の相應說を見れば、それによってそれを諸六識に分類することができるはずであるから、煩をさけて諸六識による分類が略されたものであるかも知れない。しかし念のために、今諸六識との關係をのべるならば、これは第一項・第二項に掲げた界身足論や大毘婆沙論の說から大體知られうるように、まず諸六識と三界との關係を云えば、欲界には諸六識が存し、色界初禪および中間禪には眼・耳・身・意識の四が存し、第二禪以上には意識のみが存するのであり(11)、また諸六識と諸心所との相應關係を云えば、十大地法・十大煩惱地法・二大不善地法・尋・伺・貪・瞋等は諸六識と相應し、十小煩惱地法・惡作・睡眠・慢・疑等は第六意識とのみ相應して前五識とは相應しない。これらの點を念頭において前の俱舍論等の相應說を諸六識に開いて綜合表示するならば、つぎの如くなるであろう。(次頁)

この表中、上欄は三界諸心であり、左欄は四十六心所である。三界諸心中、前五識と意識とが相應心所數を異にする場合はこれを分ち、然らざる場合は一緒にした。そして諸心の下に括弧して示した數字はそれらの心と一時に俱生すべき心所法の數であり、二重括弧による數字は雜阿毘曇心論のみが說く數であるが、その中で欲界不共無明心の意

心所法＼心		欲界													色界初禪						中間禪						第二禪以上				
		善心……前五識(22)	善心……意識(22)(23)(24)	不共無明相應心 前五識(20)	不共無明相應心 意識(20)(21)(22)	見相應心…意識(20)(21)(22)	貪瞋相應心 前五識(21)	貪瞋相應心 意識(21)(22)(23)	慢疑相應心…意識(21)(22)(23)	小煩惱相應心…意識(21)(22)	不善悪作心…意識(21)(22)	有覆無記心…意識(18)(19)	無覆無記心 前五識(12)	無覆無記心 意識(12)(13)(14)	善心……眼耳身意識(22)	不共無明心……眼耳身意識(18)	見相應心……意識(18)	貪相應心…眼耳身意識(19)	慢疑諂誑憍相應心…意識(19)	無覆無記心……眼耳身意識(12)	善心……眼耳身意識(21)	不共無明心……眼耳身意識(17)	見相應心……意識(17)	貪相應心…眼耳身意識(18)	慢疑誑憍相應心…意識(18)	無覆無記心……眼耳身意識(11)	善心……意識(20)	不共無明心……意識(16)	見相應心……意識(16)	貪慢疑憍相應心…意識(17)	無覆無記心……意識(10)
十大地法	1 受	○	○	○	○	○	○	○	○	◍	◍	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○
	2 想	○	○	○	○	○	○	○	○	◍	◍	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○
	3 思	○	○	○	○	○	○	○	○	◍	◍	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○
	4 觸	○	○	○	○	○	○	○	○	◍	◍	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○
	5 欲	○	○	○	○	○	○	○	○	◍	◍	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○
	6 慧	○	○	○	○	○	○	○	○	◍	◍	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○
	7 念	○	○	○	○	○	○	○	○	◍	◍	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○
	8 作意	○	○	○	○	○	○	○	○	◍	◍	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○
	9 勝解	○	○	○	○	○	○	○	○	◍	◍	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○
	10 三摩地	○	○	○	○	○	○	○	○	◍	◍	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○
十大善地法	11 信	○	○												○						○						○				
	12 不放逸	○	○												○						○						○				
	13 軽安	○	○												○						○						○				
	14 捨	○	○												○						○						○				
	15 慚	○	○												○						○						○				
	16 愧	○	○												○						○						○				
	17 無貪	○	○												○						○						○				
	18 無瞋	○	○												○						○						○				
	19 不害	○	○												○						○						○				
	20 勤	○	○												○						○						○				
六大煩惱地法	21 癡			○	○	○	○	○	○	◍	◍	○				○	○	○	○			○	○	○	○			○	○	○	
	22 放逸			○	○	○	○	○	○	◍	◍	○				○	○	○	○			○	○	○	○			○	○	○	
	23 懈怠			○	○	○	○	○	○	◍	◍	○				○	○	○	○			○	○	○	○			○	○	○	
	24 不信			○	○	○	○	○	○	◍	◍	○				○	○	○	○			○	○	○	○			○	○	○	
	25 惛沈			○	○	○	○	○	○	◍	◍	○				○	○	○	○			○	○	○	○			○	○	○	
	26 掉挙			○	○	○	○	○	○	◍	◍	○				○	○	○	○			○	○	○	○			○	○	○	
二大不善地法	27 無慚			○	○	○	○	○	○	◍	◍																				
	28 無愧			○	○	○	○	○	○	◍	◍																				
十小煩惱地法	29 忿									◬																					
	30 覆									◬																					
	31 慳									◬																					
	32 嫉									◬																					
	33 惱									◬																					
	34 害									◬																					
	35 恨									◬																					
	36 諂									◬									◬						◬						
	37 誑									◬									◬						◬						
	38 憍									◬									◬						◬					◬	
八不定地法	39 尋	○	○	○	○	○	○	○	○	◍	◍	○	○	○	○	○	○	○	○	○											
	40 伺	○	○	○	○	○	○	○	○	◍	◍	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○					
	41 睡眠		○		○	○		○	○	◍△	◍△	○△		○△																	
	42 悪作		○		⊕	⦶		⦶	⦶		◍			⦶																	
	43 貪						△	△										○						○						△	
	44 瞋						△	△																							
	45 慢								△										△						△					△	
	46 疑								△										△						△					△	

識相應の二重括弧のものは順正理論も說くものである。つぎに表中の〇は諸論が等しく常に相應するとなすものであり、◍は雜心論に說かれずして、俱舍・正理等が常に相應すると說くものであり、◬は諸論が時に相應し時には相應せず、相應する場合にはそれら相互では二法以上が同時に俱起しうると說くものであり、⦶は雜心論のみが右のように說くものであり、⊕は雜心論正理論が右のようなものであると說いて俱舍論が說かないものである。つぎに△は諸論が時に相應し時に相應しないとし、相應する時にはそれら相互では一時には一法ずつ生起して二法以上は決して俱起しないとするものであり、◭は右と同樣のもので雜心論に說かれずして俱舍・正理等に說かれているものであり、◍は雜心論になく、俱舍・順正理等のみにあつて、時に相應するとされるものである。この表によって有部では三界諸心がいかなる幾種の心所法と相應するとされているかを具體的に知ることができるであろう。

(1) 界身足論卷上（大正二六・六一六c以下）
(2) 大毘婆沙論卷四二（大正二七・二二〇b以下）
(3) 阿毘曇心論卷一（大正二八・八一一a以下）
(4) 阿毘曇心論經卷一（大正二八・八三七b以下）、阿毘曇心論と阿毘曇心論經とにおける相應說の相違は欲界有覆無記心相應の心所數と悔の相應關係とであり、これらの點は以下の本文中に指摘する通りである。
(5) 雜阿毘曇心論卷二（大正二八・八八一c以下）
(6)(7) 阿毘曇心論經卷一（大正二八・八三七b）
(8) 大毘婆沙論卷三七（大正二七・一九一b）、俱舍論卷四（大正二九・二〇b）
(9) 俱舍論卷四（大正二九・二〇b以下）
(10) 順正理論卷一一（大正二九・三九二a以下）、顯宗論卷六（大正二九・八〇一a以下）
(11) 識身足論卷四（大正二六・五四八a以下）

第四節　瑜伽行派の心心所相應說

瑜伽行派における心心所相應說は瑜伽師地論および成唯識論に說かれているものが主要なものである。瑜伽論の說は部分的なものであり、かつ簡略なものであるから、全體的な相應說はこれを知ることはできない。成唯識論においては諸八識がいかなる幾種の心所と相應するかについて種々の異說が揭げられ、相當に具體的にのべられているけれども、パーリ佛敎におけるように統一的な相應說はここにも見出されない。しかし以下瑜伽師地論・成唯識論の說を紹介し、それらによって瑜伽行派の相應說をできるだけまとめて見たいと思う。

第一項　瑜伽師地論の相應說

瑜伽師地論はその卷第一においては諸六識と相應する心所についてのべているけれども、そこでは例えば前五識と相應する心所としては作意・受・想・思・觸その他のものがあるとされているのみであり、(1)意識と相應するものとしては例の五十三心所が列擧されているのみであって、(2)それ以上の具體的な說明はなされていない。つぎにその卷第三では右の五十三心所をそれぞれが相應する三界・出世間の界地、善・不善・無記の處、生起する時等の別によってこれを遍行・不遍行・善・煩惱・不定等に區分しているけれども、(3)ここでも具體的な詳細な說は揭げられていない。

ところが卷五五・卷五八には心所相互の相應および心心所の相應について部分的ながらも多少具體的な說明がなされている。まず作意・觸・受・想・思の五遍行、欲・勝解・念・定・慧の五別境、信・慚・愧・無貪・無瞋・無癡・

精進・輕安・不放逸・捨・不害の十一善心所はそれら各類の心所内では相互に相應倶起することがあるとされている。(4)

つぎに貪・瞋・無明・慢・見・疑の六煩惱と諸識との相應について云えば、貪・瞋・無明の三は諸六識と相應し、慢・見・疑の三は意識とのみ相應して前五識とは相應しない。(5)これは有部説と同様である。またこの六煩惱の三性・界地についても有部説と同様である。六煩惱相互の相應關係については

㈠ 無明は他の五煩惱とすべて相應し、

㈡ 疑は無明以外の四煩惱とは相應せず、

㈢ 貪と瞋とは相互に相應することなく、この兩者は見・慢の二とは時には相應することがあり、

㈣ 見・慢の二は相互に時には相應することがある。(6)

とされている。しかし後方では有部説と同じく貪・瞋・慢・疑の四者は相互に相應することがないとされて(7)、前説に貪・瞋が慢と相應することがあるとされている點とは相違している。貪・瞋が慢と相應することがあるという説は次項にのべるように成唯識論でも認める所である。さらに瑜伽論では六煩惱と五受との相應關係も説いているけれども(8)、今はその紹介を略する。

つぎに忿・恨・覆・惱・嫉・慳・誑・諂・憍・害・無慚・無愧・惛沈・掉擧・不信・懈怠・放逸・忘念・散亂・不正知・惡作・睡眠・尋・伺の二十四隨煩惱について見るに、この中の無慚・無愧は一切の不善心と相應するとされているから(9)、欲界繫の諸六識と相應することが知られ、またこの二は相互にも相應するのである。つぎに惛沈・掉擧・不信・懈怠・放逸・忘念・散亂・不正知の八法の中で、一方ではこの八法が一切の煩惱染汚心と相應するとされ(10)、他方では惛沈・掉擧を除いた六法が一切染汚と相應するとされている(11)。これは本論自身による矛盾説であるが、とにか

くこの八法は三界の諸六識と相應することが知られ、またこの八法は相互にも相應するのである。忿・恨・覆・惱・嫉・慳・誑・諂・憍・害の十法は相互に相應することは決してなく、これらは一時には一法ずつ生起する。なおこの中の憍は三界に存し、誑・諂の二は欲界および初禪に存し、他の七法は欲界のみに存し、欲界の場合は不善であり、上二界の場合は有覆無記である。[12] これらの點は有部説と異ならない。つぎに尋・伺・惡作・睡眠の四は善・不善・無記に通ずるけれども、尋・伺は欲界および初禪のみに存し、惡作・睡眠は欲界のみであり、[13] これらも有部説とほとんど同様である。しかし、十小隨煩惱や惡作・睡眠等が意識のみに存し、尋・伺が諸六識にわたることは説かれていない。

以上によってわかるように瑜伽師地論の相應説は多くは有部説をそのまま承けたものであり、それに多少の改善が試みられているけれども、ある場合には有部説そのままと改善説との矛盾する兩者が掲げられていることもある。

第二項　成唯識論の相應説

瑜伽師地論以後の瑜伽行派内では心心所の相應説についても考察が行なわれて、次第に發達して行ったものと思われるけれども、現存する無著・世親等の諸述作中には相應關係の説はあまり掲げられていない。少くとも瑜伽師地論の説以上のものは見出されない。ただ世親の唯識三十頌の中には諸八識と相應する心所法が簡單にのべられていたために、世親以後の諸論師はこの三十頌における心心所相應説を種々に解釋し、諸八識がいかなる幾種の心所法と相應するかに關する具體的説明を行なったために、心心所相應については世親以後に種々なる説が生ずるようになった。そしてそれらは成唯識論に紹介されている。今それをここにのべるならば、つぎの如くである。

まず第八識は有漏位にあっては作意・觸・受・想・思の五遍行心所のみと常に必ず相應し、その他の心所とは決して相應しない。(14) ところが無漏位においては善心となって、五遍行・五別境・十一善の二十一心所と常に必ず相應するようになる。(15) これについては諸論師の間になんらの異説もない。

つぎに第七識と相應する心所については唯識三十頌では我癡・我見・我慢・我愛の四煩惱と觸等とが相應すると説かれているのみであったから、後世の諸論師の間にはつぎのような五種説が生じた。(16) 即ちそれは第七識は

(一) 癡・見・慢・貪の四法に五遍行を加えた九法と相應するという第一説

(二) 右の九法および惛沈・掉擧・不信・懈怠・放逸の五隨煩惱および別境心所の慧を加えた十五法と相應するという第二説

(三) 右の十五法にさらに忘念・散亂・惡慧（不正知）の三隨煩惱および別境心所の念を加えた十九法と相應するという第三説

(四) 右の十九法に邪欲・邪勝解の二隨煩惱および別境心所の欲・勝解・定の三を加えた二十四法と相應するという第四説

(五) 第一説の九法と惛沈・掉擧・不信・懈怠・放逸・忘念・散亂・不正知の八隨煩惱および別境心所の慧を加えた十八法が第七識と相應するとなす第五説

の五種である。成唯識論ではそれら各主張の根據が示されており、多くは瑜伽論の説を根據としているが、前述のように瑜伽論自身の中に矛盾説があって不統一であったために、右の説にもこれが影響している。そして第四説中には瑜伽論のみでこれを心所法として認め、その他の瑜伽行派諸論書では心所法としない所の邪欲・邪勝解の二が含まれ

ている。これら五説の中で、護法正義および法相宗の説は十八心所相應の第五説である。そして無漏の轉依位においては第七識は五遍行・五別境・十一善の二十一心所と常に必ず相應するとされる。(17)

つぎに諸六識と心所との相應については成唯識論では全體的に論じないで、諸六識と別境心所との相應、諸六識と善心所との相應、諸六識と根本煩惱との相應、諸六識と隨煩惱との相應、諸六識と不定心所との相應というように個別的にその相應關係がのべられている。まず五別境と諸六識との相應については、第六意識は五別境とはみな相應しうることは一般に認められる所であるが、有部説のように五別境心所が常に必ず第六意識と相應するのではない。つぎに前五識については二説があり、第一説によれば前五識は五別境と絶對に相應せずとされ、第二説によれば五別境とみな相應しうるとされるのであり、(18) 護法および法相宗の説は後者である。これらを有部説と比較するに、有部では五別境も大地法とされて、諸六識と常に必ず相應するとされているから、瑜伽行派の説とは相當に異なっている。

つぎに前六識と十一善心所との相應説を見るに、第六識については禪定位にては一切の十一と必ず相應し、非定の散位においては輕安は存せず、それ以外の十法は相應することをうるとされる。また前五識については前五識は輕安を除いた十法のみと相應するという説と、十一法すべてと相應するという説との二種があって、(19) 護法や法相宗の立場は後者である。

つぎに諸六識と根本煩惱との相應については、瑜伽行派には異説はなく、有部説や前述の瑜伽論の説くように、第六意識は六煩惱とすべて相應し、前五識は貪・瞋・癡の三とは相應することがあるけれども見・慢・疑の三とは相應しないとされる。(20)

つぎに諸六識と二十隨煩惱との相應關係についても、瑜伽行派には異論がなく、有部説と大體同様に、忿・恨・

覆・惱・嫉・慳・誑・諂・憍・害の十小隨惑は意識とのみ相應して前五識とは決して相應せず、その他の無慚・無愧・惛沈・掉擧・不信・懈怠・放逸・失念・散亂・不正知の十法は諸六識と相應し、また小隨惑中の憍は三界に存し、誑・諂は欲界および色界初禪に存し、その他の八小隨惑および中隨惑の無慚・無愧は欲界のみに存し、惛沈以下の大隨惑八法は三界心と相應するとされている。(21)

さらに諸六識と四不定心所との相應關係を見るに、惡作・睡眠の二は有部說のように第六意識のみと相應し、前五識とは相應せずとされ、尋・伺の二は一說では有部說のように諸五識と相應するとされ、一說では意識とのみ相應して前五識とは決して相應しないとされる。(22) そして護法や法相宗の立場は後者の五識不相應說である。

以上をもって諸心所と諸八識との相應に關する成唯識論の說を紹介しおわったが、なお佛果の無漏位においては前六識も七・八二識と同樣に五遍行・五別境・十一善の二十一心所と常に相應するようになることは勿論である。以上の所說を一目瞭然たらしめるために以下これを表によって示すことにしたい。この表では單に相應する場合のみを示し、それが常に必ず相應するか、時に相應し、時に相應しないものであるかについては明示していない。その中、◎は護法および法相宗以外で說く相應を示し、○は護法・法相宗の正說とされるものを示すことにする。(次頁以下)

以上は諸八識と心所との相應關係であるが、つぎには諸心所相互の相應關係についての成唯識論の說を眺めて見よう。まず五遍行心所は常に必ず相互に相應し、また他の一切の心所が起る場合にも常に相應するものであることは云うまでもない。つぎに五別境心所はそれら相互の間では常に必ず相應するという說と、常には必ずしも相應せずして時には一法ずつ生じ、時には二法・三法・四法・五法が倶起し、それらの場合を網羅すれば五別境心所の存在樣式には三十一種があるという說との二者があり、護法および法相宗の立場は後者である。(23)

心法 \ 心所法	五遍行 1 作意	2 觸	3 受	4 想	5 思	五別境 6 欲	7 勝解	8 念	9 定	10 慧	十 11 信	12 慚	13 愧	14 無貪
第八識 (5)	○	○	○	○	○									
第七識 一說 (9)	◎	◎	◎	◎	◎									
第七識 二說 (15)	◎	◎	◎	◎	◎					◎				
第七識 三說 (19)	◎	◎	◎	◎	◎			◎	◎	◎				
第七識 四說 (24)	◎	◎	◎	◎	◎	◎	◎	◎	◎	◎				
第七識 五說 (18)	○	○	○	○	○					○				
別境相應 第六識						○	○	○	○	○				
別境相應 前五識 一說														
別境相應 前五識 二說						○	○	○	○	○				
善心相應 第六識 定位											○	○	○	○
善心相應 第六識 散位											○	○	○	○
善心相應 前五識 一說											◎	◎	◎	◎
善心相應 前五識 二說											○	○	○	○
煩惱相應 第六識														
煩惱相應 前五識														
隨煩惱相應 第六識														
隨煩惱相應 前五識														
不定法相應 第六識														
不定法相應 前五識 一說														
不定法相應 前五識 二說														
第六識 (51)	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○
前五識 (34)	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○
無漏八識 (21)	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○

一善							六煩惱						十小隨惑									
15 無瞋	16 無癡	17 精進	18 輕安	19 不放逸	20 捨	21 害	22 貪	23 瞋	24 慢	25 無明	26 見	27 疑	28 忿	29 恨	30 覆	31 惱	32 嫉	33 慳	34 誑	35 諂	36 憍	37 害
							◎		◎	◎	◎											
							◎		◎	◎	◎											
							◎		◎	◎	◎											
							◎		◎	◎	◎											
							○		○	○	○											
○	○	○	○	○	○	○																
○	○	○		○	○	○																
◎	◎	◎		◎	◎	◎																
○	○	○	○	○	○	○																
							○	○	○	○	○	○										
							○	○		○												
													○	○	○	○	○	○	○	○	○	○
○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○
○	○	○	○	○	○	○	○	○		○												
○	○	○	○	○	○	○																

	二中随惑		八大随惑（十）										四不定			
	38 無慚	39 無愧	40 惛沈	41 掉擧	42 不信	43 懈怠	44 放逸	45 失念	46 散亂	47 不正知	52 邪欲	53 邪勝解	48 惡作	49 睡眠	50 尋	51 伺
1																
2																
3			◎	◎	◎	◎	◎									
4			◎		◎	◎	◎	◎	◎	◎						
5			◎	◎	◎	◎	◎	◎	◎	◎	◎	◎				
6			○	○	○	○	○	○	○	○						
7																
8																
9																
10																
11																
12																
13																
14																
15																
16	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○						
17	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○						
18													○	○	○	○
19															◎	◎
20																
21	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○			○	○	○	○
22	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○						
23																

つぎに十一善心所相互の相應關係については、無貪・無瞋・無癡・精進の四法のみは善心には常に必ず相應するけれども、その他の七法は必ずしも常には相互に相應せずという説と、十一善心所中の輕安を除いた十法は必ず善心中に存するが、輕安のみは必ずしも相應しないという説との兩者がある。その中、護法および法相宗の説は後者である。(24) いずれにしても十大善地法は常に必ず相互にも相應すると説く有部説とは異なっている。なお十一善心所と五別境心

所とはすべて相互に相應することがある。

つぎに根本六煩惱相互の相應關係を見るに

㈠　癡は他の五煩惱と常に必ず相應し、

㈡　貪は瞋・疑とは決して相應せず、慢・見とは時にあるいは相應する。

㈢　瞋は慢・疑・見とは時に相應することがあり、貪とは決して相應しない。

㈣　慢は疑とのみ相應せず、その他の貪・瞋・見とは相應する場合がある。

㈤　疑は瞋とは相應することがあり、その他の貪・慢・見とは決して相應しない。

㈥　見は疑とのみ相應せずしてその他の貪・瞋・慢とは相應することがある。

とされている。[25] つぎにこの六煩惱と五別境心所との相應關係については、まず六煩惱中の貪・瞋・癡・慢の四は五別境と俱起することがあり、疑は欲・念・定・慧の四別境とは相應するが勝解とは決して相應せず、見は欲・勝解・念・定の四別境とは相應するが慧とは相應しないとされる。[26] 今六煩惱および五別境の各相互間の相應關係を圖示すれば、つぎの如くなるであろう。この表中の〇は必ず相應するものであり、△は時に相應し時に相應しないものであり、空白は絕對に相應しないものである。なお五別境相互の相應關係は護法說のみを掲げている。（表は次頁）

つぎに二十隨煩惱相互の相應關係については

㈠　まず十小隨惑は相互には決して相應することはない。

㈡　二中隨惑は不善心中では常に必ず他の隨煩惱と相應する。

㈢　八大隨惑は相互にも相應することがあり、また無慚・無愧の中隨惑とも相應することがある。

		欲	勝解	念	定	慧	貪	瞋	慢	無明	見	疑
		五別境					六煩惱					
五別境	欲		△	△	△	△	△	△	△	△	△	△
	勝解	△		△	△	△	△	△	△	△	△	
	念	△	△		△	△	△	△	△	△	△	△
	定	△	△	△		△	△	△	△	△	△	△
	慧	△	△	△	△		△	△	△	△		△
六煩惱	貪	△	△	△	△	△			△	○	△	
	瞋	△	△	△	△	△			△	○	△	△
	慢	△	△	△	△	△	△	△		○	△	
	無明	△	△	△	△	△	○	○	○		○	○
	見	△	△	△	△		△	△	△	○		
	疑	△		△	△	△		△		○		

(四) 小隨惑は中隨惑・大隨惑と各相應することがある。

とされる。[27] これらの説は有部説とほとんど同様である。つぎにこの二十隨煩惱は五別境とはいずれも相應することがあり、根本煩惱と隨煩惱との相應關係はつぎの如くである。即ち

(一) 中隨惑・大隨惑はいずれも根本煩惱と相應することがある。

(二) 十小隨惑はいずれも見・疑の二煩惱とは全く相應しない。

(三) 忿・恨・惱・嫉・害の五小隨惑は慢・癡（無明）とは相應するが貪・瞋とは決して相應しない。

(四) 慳は癡・慢とは相應するが貪・瞋とは相應しない。
(五) 憍は癡とのみ相應し、その他の煩惱とは相應しない。
(六) 覆・誑・諂は貪・癡・慢とは相應することがあるが、その他の煩惱とは決して相應しない。
とされる。(28) 隨煩惱と根本煩惱との相應關係は有部說と大いに異なっている。以上で隨煩惱の相應說を紹介しおわったから、それらを明瞭ならしめるために隨煩惱相互および隨煩惱と根本煩惱との相應關係をば圖をもってつぎに示すことにしたい。○は常に必ず相應するもの、△は時に相應することあるもの、空白は絕對に相應しないものを示す。

		六煩惱						小			
		貪	瞋	慢	無明	見	疑	忿	恨	覆	惱
十小隨惑	忿			△	○						
	恨			△	○						
	覆	△		△	○						
	惱			△	○						
	嫉			△	○						
	慳			△	○						
	誑	△		△	○						
	諂	△		△	○						
	憍				○						
	害			△	○						
二中隨惑	無慚	△	△	△	○	△	△	○	○	○	○
	無愧	△	△	△	○	△	△	○	○	○	○
八大隨惑	惛沈	△	△	△	○	△	△	△	△	△	△
	掉擧	△	△	△	○	△	△	△	△	△	△
	不信	△	△	△	○	△	△	△	△	△	△
	懈怠	△	△	△	○	△	△	△	△	△	△
	放逸	△	△	△	○	△	△	△	△	△	△
	失念	△	△	△	○	△	△	△	△	△	△
	散亂	△	△	△	○	△	△	△	△	△	△
	不正知	△	△	△	○	△	△	△	△	△	△

十隨惑						二中隨惑		八大隨惑							
嫉	慳	誑	諂	憍	害	無慚	無愧	惛沈	掉擧	不信	懈怠	放逸	失念	散亂	不正知
						○	○	△	△	△	△	△	△	△	△
						○	○	△	△	△	△	△	△	△	△
						○	○	△	△	△	△	△	△	△	△
						○	○	△	△	△	△	△	△	△	△
						○	○	△	△	△	△	△	△	△	△
						○	○	△	△	△	△	△	△	△	△
						△	△	△	△	△	△	△	△	△	△
						△	△	△	△	△	△	△	△	△	△
						△	△	△	△	△	△	△	△	△	△
						○	○	△	△	△	△	△	△	△	△
○	○	△	△	△	○		○	△	△	△	△	△	△	△	△
○	○	△	△	△	○	○		△	△	△	△	△	△	△	△
△	△	△	△	△	△	△	△		△	△	△	△	△	△	△
△	△	△	△	△	△	△	△	△		△	△	△	△	△	△
△	△	△	△	△	△	△	△	△	△		△	△	△	△	△
△	△	△	△	△	△	△	△	△	△	△		△	△	△	△
△	△	△	△	△	△	△	△	△	△	△	△		△	△	△
△	△	△	△	△	△	△	△	△	△	△	△	△		△	△
△	△	△	△	△	△	△	△	△	△	△	△	△	△		△
△	△	△	△	△	△	△	△	△	△	△	△	△	△	△	

最後に四不定心所については、有部説と異なって尋・伺の二は相互に決して相應せず、惡作・睡眠は相互に相應する場合があり、また尋・伺は惡作や睡眠とも相應することがあるとされる。(29) つぎにこの四不定心所は五別境とは相應することがある。四不定と十一善心所との相應については、尋・伺の二は十一法すべてと相應することがあり、惡作・睡眠は十法とのみ相應して輕安とは決して相應しない。また尋・伺・睡眠の三不定は六煩惱とすべて相應する場合があり、惡作は無明のみと相應してその他の五煩惱とは決して相應しない。つぎに尋・伺・睡眠の三不定は二十隨煩惱

とすべて相應することがあるが、惡作は中隨惑・大隨惑の十法とのみ相應して、十小隨惑と相應することは決してないとされる。[30] 右の不定心所の相應説の中で四不定心所と五別境・二中隨惑・八大隨惑とはいずれも相應するものであるからこれを略して、今は四不定相互および四不定と十一善・六煩惱・十小隨惑の三十六法との相應關係のみをつぎに表示することにしたい。表中の△は相應することがある場合を示し、空白は絶對に相應しないことを示す。

		四不定			
		惡作	睡眠	尋	伺
十一善	信	△	△	△	△
	慚	△	△	△	△
	愧	△	△	△	△
	無貪	△	△	△	△
	無瞋	△	△	△	△
	無癡	△	△	△	△
	精進	△	△	△	△
	輕安			△	△
	不放逸	△	△	△	△
	捨	△	△	△	△
	不害	△	△	△	△
六煩惱	貪		△	△	△
	瞋		△	△	△
	慢		△	△	△
	無明	△	△	△	△
	見		△	△	△
	疑		△	△	△
十小隨惑	忿				
	恨				
	覆				
	惱				
	嫉				
	慳				
	誑				
	諂				
	憍				
	害				
四不定	惡作		△	△	△
	睡眠	△		△	△
	尋	△	△		
	伺	△	△		

以上が成唯識論に説かれている心心所および心所相互の相應説であるが、瑜伽行派では諸八識を立てるのみであって、各識の三性・界繫等による分類を具體的に説かないから、諸識と相應するそれらの具體的な心所についてもまたなんら言及される所がない。この點において瑜伽行派の心心所相應説は有部のそれよりも具體性が少いのである。われわれは瑜伽行派の教理とこれに有部説を參照することによって、諸八識ごとに前六識の三性・界繫等による具體的な分類を行なって、それと相應する心所説を作り上げることはできるけれども、それはきわめて煩雜な上に、このようなことは瑜伽行派自體から見ても、あまり重視されなかったことであると思われるから、今はこれを省略すること

にしたい。

(1) 瑜伽師地論巻一（大正三〇・二七九b）
(2) 同上（大正三〇・二八〇b）
(3) 同上巻三（大正三〇・二九一a）
(4) 同上巻五五（大正三〇・六〇一c、六〇二b）
(5) 同上巻五八（大正三〇・六二二b）
(6) 同上巻五五（大正三〇・六〇二a）
(7) 同上巻五八（大正三〇・六二三a）
(8) 同上（大正三〇・六二二b）
(9) 同上巻五五、五八（大正三〇・六〇四a、六二二b）
(10) 同上巻五八（大正三〇・六二二b）
(11) 同上巻五五（大正三〇・六〇四a）
(12) 同上巻五八（大正三〇・六二二b以下）
(13) 同上（大正三〇・六二二c）
(14) 成唯識論巻三（大正三一・一一b）
(15) 成唯識論巻三（大正三一・一四a）
(16) 同上巻四（大正三一・二二b以下）
(17) 同上巻五（大正三一・二三c）
(18) 同上（大正三一・二九a）
(19) 同上巻六（大正三一・三一b）
(20) 同上（大正三一・三二b）
(21) 同上（大正三一・三五a）
(22) 同上巻七（大正三一・三六a以下）
(23) 同上巻五（大正三一・二八c以下）
(24) 同上巻六（大正三一・三一a）
(25) 同上（大正三一・三二a以下）
(26) 同上（大正三一・三二c）
(27)(28) 同上（大正三一・三五a）
(29) 同上巻七（大正三一・三六a）
(30) 同上（大正三一・三六b）

第五節　舎利弗阿毘曇論の相應説

舎利弗阿毘曇論には相應品なるものがあって心・心所の相應が説かれている。(1) それによれば心には前五識・意界・

意識界の七種があり、心所（心數）には身觸乃至慧根の六十四種があり、心心所計七十一法に對してその各と相應する心心所の數が掲げられている。今その數を示すならば、つぎの如くである。

(1) 眼識界十二	(2) 耳識界十二	(3) 鼻識界十二
(4) 舌識界十二	(5) 身識界十二	(6) 意界六十
(7) 意識界六十	(8) 身觸十三	(9) 心觸五十三
(10) 名觸五十三	(11) 對觸十三	(12) 愛觸二十五
(13) 恚觸二十三	(14) 明觸三十五	(15) 無明觸三十四
(16) 明分觸三十五	(17) 無明分觸四十	(18) 樂根十三
(19) 苦根十三	(20) 喜根五十一	(21) 憂根三十七
(22) 捨根五十六	(23) 受六十五	(24) 想七十
(25) 思七十	(26) 觸七十	(27) 思惟（作意）七十
(28) 覺（尋）五十九	(29) 觀（伺）六十	(30) 忍五十三
(31) 見五十四	(32) 智三十五	(33) 解脫（勝解）六十九
(34) 無貪二十九	(35) 無恚二十九	(36) 無癡四十二
(37) 順信四十四	(38) 悔（惡作）三十四	(39) 不悔三十六
(40) 悅五十二	(41) 喜五十二	(42) 心進（心精進）六十
(43) 心除（心輕安）四十一	(44) 信五十八	(45) 欲六十一
(46) 不放逸四十六	(47) 念五十九	(48) 心捨四十一

(49) 怖二十七　(50) 煩惱使四十九　(51) 見使二十八
(52) 疑使十九　(53) 戒道使二十八　(54) 愛使二十九
(55) 恚使二十七　(56) 嫉妬使二十四　(57) 慳惜使二十四
(58) 無明使三十九　(59) 慢使三十九　(60) 掉使三十九
(61) 有覺有觀定三十五　(62) 無覺有觀定三十四　(63) 無覺無觀定三十三
(64) 空定三十四　(65) 無相定三十四　(66) 無願定三十四
(67) 信根三十八　(68) 進根三十九　(69) 念根三十九
(70) 定根三十四　(71) 慧根三十六

この中で心法である七識界中では意界と意識界とが別出されているけれども、舍利弗毘曇では意界と意識界とは全く同一のものとして意味されていて、パーリ佛教や瑜伽行派のように意識界と別なものとして意界を立てるのではないから、この場合の意界は删除して六識としても差支えない。つぎに六十四種の心所法の中にも内容的に云えば同一心所であるものの重複とか、一心所の部分的のものとかが相當に含まれていて、これを合理的ならしめるためにはそれらを整理する必要がある。前の第三章第九節第三項において論じた所に從い、その重複のおもなものを指摘するならば

(一) (8) 身觸、(9) 心觸、(10) 名觸、(11) 對觸、(12) 愛觸、(13) 恚觸、(14) 明觸、(15) 無明觸、(16) 明分觸、(17) 無明分觸の十種觸は (26) 觸の部分的のものにすぎないから除去さるべきである。(十法減)

(二) (18) 樂根、(19) 苦根、(20)、喜根、(21) 憂根、(22) 捨根の五は (23) 受の部分的のものであるから除去さる

べきである。（五法減）

㈢（30）忍、（31）見、（32）智、（33）無癡、（71）慧根の五は内容的には多少の相違があるけれども、それらは大體有部の慧の心所に相當するものである。もっとも瑜伽行派的に見ればこの中の忍・見の二は別境心所としての慧にあたり、智・無癡・慧根の三は善心所としての無癡に相當する。また有部的に見れば右の五法に（51）見使、（53）戒道使の二を加えた七法が慧の大地法にあたるわけである。しかし今はこれをもっとも合理的と思われる瑜伽行派的に見ることにして、右の五法の中、忍・見の二を慧とし、智・無癡・慧根の三を無癡とすれば、右の五心所は慧と無癡との二法となる。（三法減）

㈣（37）順信、（44）信、（67）信根の三も内容的には多少異なると思われるが、順信・信根は信の部分的のもののようであるから、これを信の一法とすることができる。（二法減）

㈤（40）悅、（41）喜の二法も大體同一内容のもののようであるからこれを喜の一法とすることができる。（一法減）

㈥（42）心進、（68）進根は同一類のものであるから、進根を心進に含ませてこれを精進の一法とすることができる。（一法減）

㈦（47）念、（69）念根も同一類のものであるから念根を念に含ませてこれを一法とすることができる。（一法減）

㈧（50）煩惱使は（51）見使乃至（60）掉使の十使（十結）の總稱であるから、十使を別に掲げる以上煩惱使はこれを除去しても差支えない。（一法減）

㈨（51）見使、（53）戒道使の二はこれを單に見の一法とすることができる。（一法減）

㈩（61）有覺有觀定、（62）無覺有觀定、（63）無覺無觀定、（64）空定、（65）無相定、（66）無願定、（67）定根の七

法はいずれも（67）定根に攝せしめて定心所となすことができる。（六法減）

以上心法および心所法中における重複したものを除いて考察すれば、心法は一法を減じて六識となり、心所法は三十一法を減じて三十三法となる。かくて整理されたものを掲げるならば

心法　（1）眼識、（2）耳識、（3）鼻識、（4）舌識、（5）身識、（6）意識

心所法　（1）受、（2）想、（3）思、（4）觸、（5）思惟（作意）、（6）覺（尋）、（7）觀（伺）、（8）慧、（9）解脫（勝解）、（10）無貪、（11）無恚（無瞋）、（12）無癡、（13）悔（惡作）、（14）不悔、（15）喜、（16）進（精進）、（17）除（輕安）、（18）信、（19）欲、（20）不放逸、（21）念、（22）定、（23）心捨、（24）怖、（25）見、（26）疑、（27）愛（貪）、（28）恚（瞋）、（29）嫉妬（嫉）、（30）慳惜（慳）、（31）無明、（32）慢、（33）掉（掉擧）

というようになる。[2] このような整理は舍利弗毘曇の全くあずかり知らない所であり、舍利弗毘曇ではパーリの法集論におけると同様にいまだ心心所の整理を行なわずして經典所說のあらゆる心心所を全的に網羅したものである。しかし他部派の發達した心心所說との均衡上、今かりに右のように整理した上、舍利弗毘曇自身の說に從ってその心心所相應說を表示するならば、つぎの如くである。（次頁）この表において○は相應する場合を示したものであるが、それは常に必ず相應するのと時に相應するのとを問わず、とにかく相應することのあるすべての場合を意味するものである。故に例えばこの表では第六意識は一切の心所と相應するとされていても、それは一時に一切の心所と相應することを意味するものでないことは勿論である。かくて舍利弗阿毘曇論の相應說は總體的の相應說であって、個々の場合の具體的な相應說ではない。

（1）舍利弗阿毘曇論卷二四（大正二八・六七四a以下）　（2）同上卷一（大正二八・五二六c）等。

	1 受	2 想	3 思	4 觸	5 思惟(作意)	6 覺	7 觀	8 慧	9 解脫(勝解)	10 無貪	11 無恚	12 無癡	13 悔	14 不悔	15 喜	16 進(精進)	17 除(輕安)	18 信	19 欲	20 不放逸	21 念	22 定	23 心捨	24 怖	25 見	26 疑	27 愛(貪)	28 恚(瞋)	29 嫉妬	30 慳惜	31 無明	32 慢	33 掉
前五識	○	○	○	○	○				○																								
意識	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○
1 受		○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○
2 想	○		○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○
3 思	○	○		○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○
4 觸	○	○	○		○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○
5 思惟(作意)	○	○	○	○		○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○
6 覺	○	○	○	○	○		○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○
7 觀	○	○	○	○	○	○		○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○
8 慧	○	○	○	○	○	○	○		○	○	○		○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○			○	○	○	○	○	○	○
9 解脫(勝解)	○	○	○	○	○	○	○	○		○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○		○	○	○	○	○	○	○
10 無貪	○	○	○	○	○	○	○	○	○			○	○	○	○	○		○	○	○	○												
11 無恚	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○		○	○	○	○	○		○	○	○	○												
12 無癡	○	○	○	○	○	○	○		○	○	○		○	○	○	○		○	○	○	○	○	○										
13 悔	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○				○		○	○	○	○				○			○			○	○	○
14 不悔	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○			○	○		○	○	○	○				○		○				○	○	○
15 喜	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○		○		○	○	○	○	○	○	○	○		○		○				○	○	○
16進(精進)	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○		○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○
17除(輕安)	○	○	○	○	○	○	○	○	○			○			○	○		○	○	○	○	○	○										
18 信	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○		○	○	○	○	○	○	○		○	○	○	○	○	○	○
19 欲	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○		○	○	○	○	○	○		○	○	○	○	○	○	○
20不放逸	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○		○	○	○										
21 念	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○		○	○	○	○		○	○	○	○	○	○	○
22 定	○	○	○	○	○	○	○	○	○			○			○	○	○	○	○	○	○		○										
23 心捨	○	○	○	○	○	○	○	○	○			○			○	○	○	○	○	○	○	○											
24 怖	○	○	○	○	○	○	○	○	○							○		○	○		○							○			○	○	○
25 見	○	○	○	○	○	○	○		○				○	○	○	○		○	○		○										○	○	○
26 疑	○	○	○	○	○	○	○									○															○	○	○
27愛(貪)	○	○	○	○	○	○	○	○	○					○	○	○		○	○		○										○	○	○
28恚(瞋)	○	○	○	○	○	○	○	○	○				○			○		○	○		○			○							○	○	○
29 嫉妬	○	○	○	○	○	○	○	○	○							○		○	○		○										○	○	○
30 慳惜	○	○	○	○	○	○	○	○	○							○		○	○		○										○	○	○
31 無明	○	○	○	○	○	○	○	○	○				○	○	○	○		○	○		○			○	○	○	○	○	○	○		○	○
32 慢	○	○	○	○	○	○	○	○	○				○	○	○	○		○	○		○			○	○	○	○	○	○	○	○		○
33 掉	○	○	○	○	○	○	○	○	○				○	○	○	○		○	○		○			○	○	○	○	○	○	○	○	○	

第六章　心作用論

第一節　八十九心と心作用の型十四種

第一項　心作用について

心心所の説がまだ存しなかった尼柯耶・阿含時代までは、經部等の主張するように、單獨な受・想・思・識等がそれ自身一々の心作用であるとされていたが、心所法が立てられて心心所相應思想が生ずるようになると、あらゆる心は心自身單獨に作用するものではなく、必ず幾つかの心所法を伴なうことによって始めて具體的な心作用が行なわれると說かれた。しかしかく心心所相應した種々の心がいかに經過相續することによっていかなる心作用が行なわれるかという具體的な心作用說ということになれば、心心所說を採用した部派でもあまり完備したものはなかった。

ただパーリ佛教では註釋時代以後になると、この意味の具體的な心作用說がきわめて詳細に論ぜられるようになった。パーリ佛教においては心を三界・出世間の八十九心または百二十一心に分類したことがすでに心作用に關係しているのであり、心作用を說明するために心の分類が行なわれたと見ることができる。故に八十九心分類の基礎が完成

している法集論時代には、すでに相當程度の心作用說が成立していたと見なすべきである。それにも拘らず、後にも論ずるように、法集論自身には心作用に關係する用語がほとんど使用されていないのみでなく、後期阿毘達磨諸論書にさえ心作用關係の說はあまり見出されない。從ってこれら文獻の記載面のみからすれば、心作用說が生じたのは阿毘達磨時代ではなくして、現に心作用說が掲げられている註釋書の時代にあるのではないかを思わせる。しかし元來八十九心の分類は心作用說を豫想しないでは發生しえない性質のものである。即ち心作用說が存したから、それに應ずるために八十九心等の分類が生じたのであって、八十九心の分類がまず行なわれて、その後にこれに應ずるために心作用說が考案されたものではない。何となれば、八十九心の中には心作用說を豫想せずしては發生する理由のない唯作意界（五門引轉心）・捨俱唯作無因意識界（意門引轉心）のようなものがあるからである。それでは何故に法集論等の論書には心作用說が掲げられていないかと云えば、おそらくそれは論藏の性格に基因するものであろう。

前にものべたように、元來論藏は他の經律二藏と同樣に師資の間に口授傳承され、記憶保持されて來たために、その文句は記憶に便にするために簡略を旨とし、定型句を用いることが多かった。從って論藏は論旨の骨子としての定型句のみの羅列となり、一見無味乾燥のもののようになってしまったが、その論旨を說明し前後の關係連絡を附することは論藏の文句以外に師資の間に註釋という形で傳承されたものと思われる。從ってこの意味の註釋も論藏とほとんど同時ごろから成立していたが、論藏が聖典としてその文句の變更を許されず、言々句々嚴正に傳承されたのに反して、註釋はその傳承がそれほど嚴密でなく、文句の改變增廣に對する融通性が認められていた。故に註釋としての傳承說は時代とともに發達し、次第に詳細複雜になって行ったものと思われる。今日殘存している註釋書はこのようにして生じたものである。故に論書成立當時に現在の註釋書に見るような完備した心作用說はいまだ存しなかったと

しても、その基礎的な心作用説はすでに法集論時代にも存在したと思われる。

その證據には法集論よりもはるか幼稚な心識分類説しか有しない無碍解道においてすら、幼稚ではあるけれども多少の心作用説を傳えているのである。無碍解道では、心の分類においては法集論にあるような唯作意界(五門引轉)・唯作意識界(意門引轉)の區別がまだ生ぜず、認識關係の引轉作用は五門の場合も意門の場合も、ともに單に引轉唯作としているのみである。それでも法集論に用いられていない引轉という心作用の用語が無碍解道には見出され、また結生・速行等の心作用の語も用いられている。そして無碍解道では前にも紹介し、また後にも再説するように、心作用の經過として

引轉唯作無記→前五識→異熟意界→異熟意識界(1)

というような認識作用とか

引轉唯作無記→速行(不善心)(2)

引轉唯作無記→修習心(善心)(3)

というような善惡業の作用とかがのべられている。これらの説は完成した心作用説に比すればきわめて幼稚なものであるけれども、これらが發達して阿毘達磨時代のものとなり、さらに註釋書時代のものとなったと思われる。

註釋書時代の心作用説は淸淨道論や法集論註等に揭げられているから、今もこれらの説によって心作用論を紹介することにしたい。前にものべたように、八十九心または百二十一心は一切衆生の一切刹那における心を網羅分類したものであって、あらゆる刹那の心は八十九心等のいずれかにおさめられる。換言すれば、八十九心等のいずれかの心が相續繼起することによって、われわれの日常の心作用が生ずる。この心作用はこれを心作用の型に分類すれば十四

種とすることができる。十四種とは（1）結生、（2）有分、（3）引轉、（4）見、（5）聞、（6）嗅、（7）甞、（8）觸、（9）領受、（10）推度、（11）確定、（12）速行、（13）彼所緣、（14）死であって、八十九心の各々はこの十四種中の一種乃至五種を分擔するとされる。今八十九心中のいずれがいかなる心作用を營なむかを一目瞭然たらしめるために、八十九心と十四心作用との關係を表示すれば、つぎの如くなる。各心の下の漢字による數は八十九心中の番號を示し、心作用下のアラビア文字は各心による心作用の分擔數を示す。例えば十二不善心は速行作用の一種のみを營なみ、眼識は見作用の一種を、不善異熟の意識界は結生・有分・死・推度・彼所緣の五種を營なむようなものである。

- 欲界
  - 十二不善心（一―一二）……速行（1）
  - 七不善異熟心
    - 眼識（一三）……見（1）
    - 耳識（一四）……聞（1）
    - 鼻識（一五）……嗅（1）
    - 舌識（一六）……甞（1）
    - 身識（一七）……觸（1）
    - 意界（領受心）（一八）……領受（1）
    - 意識界（推度心）（一九）……結生・有分・死・推度・彼所緣（5）
  - 八善異熟無因心
    - 眼識（二〇）……見（1）
    - 耳識（二一）……聞（1）
    - 鼻識（二二）……嗅（1）
    - 舌識（二三）……甞（1）
    - 身識（二四）……觸（1）
    - 意界（領受心）（二五）……領受（1）
    - 喜倶意識界（推度心）（二六）……推度・彼所緣（2）

- 八十九心
  - 三無因唯作心
    - 捨倶意識界（推度心）（二七）……結生・有分・死・推度・彼所縁（5）
    - 意界（五門引轉心）（二八）……引轉（1）
    - 捨倶意識界（意門引轉心）（二九）……引轉・確定（2）
    - 喜倶意識界（笑起心）（三〇）……速行（1）
  - 八欲界善心（三一―三八）……速行（1）
  - 八欲界有因異熟心（大異熟心）（三九―四六）……結生・有分・死・彼所縁（4）
  - 八欲界有因唯作心（大唯作心）（四七―五四）……速行（1）
  - 色界
    - 五色界善心（五五―五九）……速行（1）
    - 五色界異熟心（六〇―六四）……結生・有分・死（3）
    - 五色界唯作心（六五―六九）……速行（1）
  - 無色界
    - 四無色界善心（七〇―七三）……速行（1）
    - 四無色界異熟心（七四―七七）……結生・有分・死（3）
    - 四無色界唯作心（七八―八一）……速行（1）
  - 出世間
    - 四善心（四道心）（八二―八五）……速行（1）
    - 四異熟心（四果心）（八六―八九）……速行（1）

この十四種心作用は云わば心作用の型であって、實際の心作用はこの十四種のいずれかが次第継起することによって行なわれるのである。例えば眼門によって認識作用が行なわれる場合には

有分→五門引轉→見（眼識）→領受→推度→確定→速行→速行→速行→速行→速行→速行→速行→彼所縁→彼所縁→有分

というように心作用が經過するとされる。そしてこの作用は所縁の強弱により、その人の性格環境により、その場合の注意のいかんによって必ずしも一定していない。所縁が強大で注意作用が十分である場合には右のような完全な眼門作用が起るけれども、所縁が弱少で注意が不十分な場合には眼門作用は中途で斷絶し認識が完成しないとされる。

これらに關する詳細は後にのべられているが、要するに十四種心作用が種々に繼起することによって一切の具體的心作用が發生する。

われわれが生れてから死に至るまで、いな生々世々の輪廻を通じて、無想定とか滅盡定とかにある無心の狀態を除いては、一刹那の間斷もなく、常に十四心作用中のいずれかが絶えず相續しているとされる。この相續心を大別すれば、われわれがその心作用を意識しうる顯現の心作用と、われわれは決してそれを意識することのできない潛在的な下意識とに分けることができる。顯現的な表面の心作用の經過は路（vīthi）と稱せられ、潛在的な下意識の經過は離路（vīthi-mutta）と稱せられる。路心作用を行うものは十四心作用中で引轉・見・聞・嗅・嘗・觸・領受・推度・確定・速行・彼所緣の十一種であり、離路に屬するものは結生・有分・死の三種である。

路心による具體的心作用はこれを大別すれば眼等の五門によるものと意門によるものとの二となる。五門作用とは前五識を通じての認識・作業等の作用であり、意門作用とは意識を通じての認識・思惟・作業等の作用である。さらに意門作用を細分すれば、これは㈠認識・作業等の一般的意門作用、㈡禪定作用、㈢神通作用、㈣聖道作用、㈤果定・滅盡定作用等となる。つぎに離路心による作用は死および結生の作用と日常の無意識狀態とである。

このような種々な具體的心作用が十四種の心作用の型のいずれかによって行なわれるのであるが、その具體的心作用の説明は第二節以下にゆずり、まず本節では十四種心作用の型の一々について解説を試みることにしたい。

第二項　十四種心作用の定義説明

（1）結生（paṭisandhi）

結生とは過去生と現在生との連結の意味であって、過去世の善悪業の結果として現世に生を受ける最初の刹那を指し、胎生有情で云えば有情が母胎に受胎した瞬間を結生という。そして結生の刹那の心は過去世の善悪業等に支配されるのであって、有情の種類に従って結生心には八十九心中の十九心があるとされる。即ち諸悪趣有情は不善異熟意識界（一九）によって結生し、善趣における不具・白癡等の劣有情は善異熟無因捨倶意識界（二七）によって結生し、欲界人天の善趣は欲界有因の八異熟心によって結生し、色界天・無色界天はそれぞれ色界五異熟心・無色界四異熟心によって結生するとされる。これら十九種の結生心は前章に説いたような諸心所と相應して生起するものであるが、われわれの普通の意識によってはその存在を知ることができず、また一般の意識のような明瞭な心作用を營なむものではないが、諸心所と相應した心識である以上、やはり所縁を有し、微細な心作用を行なうものであるとされる。

有部等においても結生心は説かれるけれどもパーリの如く詳細でない。また瑜伽行派では阿賴耶識が結生作用を行なうとされる。(4) しかし瑜伽行派でもパーリ佛敎の如く結生をなす心を十九種と分類するように、具體的な考察は行なわれていない。(5) 因みに瑜伽行派ではパーリの結生等の説を知っていたと見える。即ち成唯識論に

　有餘部執、生死等位別有㆓一類微細意識㆒、行相所縁倶不㆑可㆑了、應㆑知卽是此第八識(6)

とされている場合の有餘部とは上座部であるとされているから、(7) おそらくパーリ佛敎等を指したものであろう。

（2）有分（bhavaṅga）

有分とは有の支分、即ち生存するものの一部分という意味であって、十二縁起支を有分と名づける場合もある。(8) しかし今の場合の有分とは生有の支分の意味であって、有に業有（kamma-bhava 業的存在）と生有（upapatti-bhava 異熟的存在）との兩者がある中の後者である生有の分にかぎっているのである。有分心とは何を指すかと云えば、表

面的心作用が行なわれていない無意識状態の心を云うのである。心は無意識状態においては表面的な作用を營なむことなく、過去業による異熟心としての存續をたもつのみである。この異熟心が有分であって、これは有情の結生の次刹那から始まり、表面的の意識作用が行なわれないかぎり、有分心として河の流れのように生滅相續するとされる。もし五官または意門に對象が現われて認識・作業等の意識作用が生ずる時は、有分は直ちに斷絶して表面心に移るけれども、表面的の意識作用が完了しまたは中絶する時は、心は再び下意識の有分に入るとされる。かくて有情の心は結生以來死にいたるまで、無意識状態にあるかぎりは常に有分心として存在する。その有分心は各有情の過去の業果として得られたものであるから、各有情それぞれに一定していてその有情の基礎心となり、生涯を通じて同一種のものであるとされる。卽ちそれは前項に掲げた結生心と同様な十九種であって、各有情は自分が結生したと同一の心を終生その有分心となすのである。

因みに有部では無意識の意識である有分心を說かない。パーリ佛敎によれば、無想有情および滅盡定者以外の一切有情には常に必ず心識が相續繼起し、決して心は斷絶することがないとするのに對して、有部では無想定・滅盡定等の無心定の場合のみでなく、極睡眠・極悶絶等の場合にも心相續は斷絶すると說き、心をば表面心のみにかぎって、パーリの有分心のようなものを立てない。ところが瑜伽行派では阿賴耶識を立てて、表面心の作用しない場合にもこの阿賴耶識は決して斷絶しないと說くのであるから、パーリの有分心は瑜伽行派の阿賴耶識に一應相當する。そして兩者がともに異熟識であるとされている點も一致している。故に瑜伽行派では阿賴耶識存在の例證の一として、パーリ佛敎の有分識をあげている。しかし有分心と阿賴耶識とはその相續狀態が異なることを注意しなければならない。パーリによれば心は一時には一法ずつ生起して二心倶起することを許さないから、表面心が作用している時には潛

在心である有分心は存せず、表面心が存在しない無意識狀態においてのみ有分心は存すると說くのである。故に心は表面心―有分心―表面心―有分心というように一類相續するとされる。ところが瑜伽行派では潛在心である阿賴耶識と表面心である諸六識とは全然別物であって、諸六識の生滅いかんに拘らず、阿賴耶識はそれ自身で常に一類相續して決して斷絕することがないとされる。この點において、有分識と阿賴耶識とは大いにその趣きを異にしていると云わなければならない。それはパーリは一心相續に重きをおき、瑜伽行派は業異熟の勢力の保持存續に重きをおいているからである。

パーリ文獻で、有分が有分の意味として用いられている最初のものは發趣論であり[9]、そのつぎは彌隣陀問經である。彌隣陀問經では熟眠中の心をもって有分心であるとされている[10]。パーリ佛教の有分識の說は他部派にも知られていたものらしく、世親の大乘成業論には赤銅鍱部の有分識とし[11]、顯識論には他毘梨部（上座部）の有分識とし[12]、成唯識論には上座部・分別論者の有分識として說かれており[13]、これらはいずれもパーリ佛教關係の有分識を指していると思われる。

（3）　引轉（āvajjana）

引轉とは眼等の五感の前に五境が現われ、または意門においてある對象が現われた場合に、無意識狀態にある有分心の流れを止めて、前五識または意識を生起せしめることであって、諸六識に對する注意喚起の作用とも云うべきものである。即ち引轉とは有分心から表面心へと引き導くことである。この作用を行なうものには唯作意界（二八）と捨俱無因唯作意識界（二九）の二心があって、前者は前五識を引轉せしめるものであるから五門引轉心（pañcadvārâvajjana-citta）と云われ、後者は第六意識を引轉せしめるものであるから意門引轉心（manodvārâvajjana-citta）と

云われる。この二唯作心の引轉作用を明確に説くようになったのは註釋書類に始まる。法集論等は二唯作心を説いているに拘らず、引轉作用についてはなんら言及する所がないけれども、唯作意界は引轉作用以外にはなんら設定理由のないものであるから、唯作意界が立てられた時にはすでに五門引轉作用の説が存していた時でなければならない。現に引轉作用については、法集論よりはるか以前のしかもいまだ八十九心説が全く成立していない時代の無碍解道においてすでにのべられている。この無碍解道が引轉の語を用いている現存文獻中最古のものであるが、無碍解道ではいまだ引轉を五門と意門とに區別することなく、諸六識のいずれの場合にも、單に引轉唯作無記（āvajjana-kiriyâv-yākata）としているにすぎない。(14) 阿毘達磨には前述のように、引轉の語はほとんど存しないが、ただ發趣論には有分に引續いて生ずるものとしての引轉の語がしばしば用いられている。(15)

なお尼柯耶・阿含時代または他部派においては、この引轉に相當すべき心作用は説かれたであろうかというに、それは作意の語によって説かれている。即ち他部派等では認識等の心作用を引發させる最初の原動力は作意であるとした。それは第四章第二節における作意の定義説明の紹介の項でものべておいたように、作意とは「心を引いて警覺せしめるもの」とか「心を發動せしめるもの」とか「心を廻轉せしめるもの」とかいうように定義されていることによっても知ることができるであろう。この點は瑜伽師地論が

根不ㇾ壞、境界現前、能生ㇾ作意正起、爾時從ㇾ彼識乃得ㇾ生(16)

と説いて、作意がまず起り、その後に認識作用の識が生ずるとしている文から一層よく理解されうる。パーリ佛教でも、元來は他部派と同様に、引轉という用語が生ずる以前には、心を引轉させるものとして作意の語を用いていた。(17) そして引轉と作意とは同義として併記されている場合もあるのである。しかし作意が心所法としてあらゆる心に存す

るとされるようになると、表面心を生ぜしめるという作意の元來の作用は共一切心心所としての作意には含まれなくなり、元來の作意の意味のものとしてはむしろ引轉という言葉が用いられるようになった。故に第四章の作意の説明においてものべたように、パーリ註釋時代には作意に

(一) 所縁に赴かしむる (ārammaṇa-paṭipādaka) 作意

(二) 路〔心〕に赴かしむる (vīthi-paṭipādaka) 作意

(三) 速行に赴かしむる (javana-paṭipādaka) 作意

の三種の別を立て、その中の第一が心所としての一切心に遍ずる作意であり、第二は五門引轉のことであり、第三は意門引轉のことであるとされている[18]。他部派では作意をばパーリのように詳細に區別することなく、そのいずれをも作意の語によって呼んでいる。これによってパーリの引轉がいかなるものであるかが明かとなったであろう。

(4) 見 (dassana)　(5) 聞 (savana)　(6) 嗅 (ghāyana)　(7) 嘗 (sāyana)　(8) 觸 (phusana)

五官(五根)の對象である色・聲・香・味・觸のいずれかが五官の前に現われると、前項の引轉の作用によって、心は無意識狀態である有分から表面へと引き出されるのである。かくして最初に生ずるのが見・聞・嗅・嘗・觸の作用をなす前五識である。前五識には不善異熟(一三―一七)と善異熟(二〇―二四)との各二種があり、好ましくない所縁に對しては不善異熟の前五識が生ずるとされる。そしてこれら前五識が生起する條件としては、諸註釋書によればつぎの各四種があげられている。

眼識　(1) 眼根の不破壞、(2) 色の存在、(3) 色が光明に依止せること、(4) 作意

耳識　（1）耳根の不破壞、（2）聲の存在、（3）聲が虛空に依止せること、（4）作意
鼻識　（1）鼻根の不破壞、（2）香の存在、（3）香が風に依止せること、（4）作意
舌識　（1）舌根の不破壞、（2）味の存在、（3）味が水に依止せること、（4）作意
身識　（1）身根の不破壞、（2）觸の存在、（3）觸が地に依止せること、（4）作意[19]

右の四條件中の作意とは尼柯耶・阿含以來の作意であって、パーリ佛教的に云えば五門引轉のことである。

前五識生起の條件としては諸部派間で類似の說を立てている。例えば瑜伽師地論では、前項で引文したように、識が生ずる時には、根が破壞していないことと、所緣が現前することと、作意が存することとの三條件があげられている。この根・境・作意の三はいずれの部派でも前五識生起の必須條件とするのであるが、北方諸文獻によれば、眼識が生ずる時は根と境とが直接に接觸するものではなく、空間と光明との媒介によって認識されるから、空と明も必要であるとされ[20]、耳識が生ずる時にも聲は空間を傳わって來るから空が必要であり、鼻・舌・身識等が生ずる時は根と境が直接に接觸するからこのような媒介物を必要としないと說くのである。これは元來は有部內で發生した說ではないかと思われる。

しかし有部の大德は眼識が生ずるには色が光明に助けられ、耳識には聲が虛空に因り、鼻識には香が風に因り、舌には味が水に因り、身識には觸が地に因って認識されるという、パーリ佛敎とほとんど類似の說を立てたとされる。[21]なお瑜伽行派では前五識生起の條件としては、他部派で一般に說く根・境・作意の三とか、眼識にはさらに空と明とを加え、耳識には空を加えるとかいうもの以外に、この部派による諸八識說の當然の結果として、第六・第七・第八識および種子の存在をも必須條件に加えるのである。[22]

以上は前五識生起の條件に關する諸説をあげたのであるが、前五識作用に關連して諸部派間で問題になった根見・識見等の説を眺めておきたい。卽ち前五識による認識作用は根（感官）が行なうものであるか、識（心）が行なうものであるか、それともその兩者が行なうものであるかという説である。大毘婆沙論によれば尊者法救は眼識が色を見るという識見説を立て、尊者妙音は眼識相應の慧が色を見るという慧見説を立て、譬喩者は和合が色を見ると說き、世友の正説としては眼根が識と合した時に色を見るという根見説を立てたとされている。(23)

この中、經部系の譬喩者の和合見説がいかなるものであるかは、婆沙に詳説されていないが、俱舍論記によれば、これは眼識とその相應の心所法との和合したものが色を見る意味であるように解されている。(24) しかし心心所相應を認めない譬喩者がこのような心心所の和合したものが見るというような説を立てるはずはなく、おそらくこれは根と識との和合したものが色を見るという意味であろう。現に世親が俱舍論において紹介している經部師説は根・識和合見説であって、(25) おそらくこれは婆沙所説の譬喩者の和合見説と同一のものであろう。故に經部系では根識和合見説を採用したものと思われる。しかし經部系に屬する成實論でも、識が見るのであって根は見ることはできないという識見説が主張されている。(26) この場合も詳細に云えば經部説一般と同樣に、根と和合した識が見るという説であるかも知れない。また婆沙が有部の正説としてのべている根見説も、單に眼等の根が見るというのではなくして、根には識合の根と識空の根とがあって、識合の根、卽ち識と和合した根が見るというのであるから、この根見説も根識和合見に同似していると見るべきである。

つぎに異部宗輪論によれば大衆・一説・説出世・雞胤の大衆四部は眼乃至身の五根は認識を行なわないと主張したとされるから、(27) これは識見説のようである。ところが論事一八ノ九には「眼によりて色を見る」(28) という根見説があっ

て、これは大衆部の主張であるとされている。故に大衆部内でも識見説と根見説とが行なわれていたことが知られる。この大衆部の根見説に對して、パーリ佛教では識見説を採用するのである。それは今この項で眼識等の前五識が見・聞・嗅・嘗・觸の作用を行なうとされていることによっても知られる。しかしパーリ佛教でも、嚴密に云えば根識和合見説であるとも云える。例えば清淨道論や大義釋註に古人の説として

眼には心のはたらきなきが故に色を見るに非ず、心にも亦眼のはたらきなきが故に見るに非ず。但だ〔根〕門と所緣との相接したる時、淨基（眼根）に依止〔して起〕る心によりて見る。(29)

とされているのはそれである。故に諸部派の説も嚴密に云う時は必ずしも矛盾違背するものではなく、ただ言葉の上の相違にすぎない場合が多い。例えば人が物を射るのに、甲は手で射ると云い、乙は弓で射ると云い、丙は矢で射るというようなものである。しかしとにかく、上述の五門による認識に關する諸部派諸論師の説を一括して表示するならば、つぎの如くである。

- 根見説
  - 大衆部（論事）
  - 有部（婆沙）………識合根見説
  - 妙音（婆沙）
- 識見説
  - 大衆・一説・説出世・雞胤四部（宗輪）
  - 成實師（成實）
  - パーリ佛教…………嚴密には和合見説
- 根識和合見説
  - 譬喩者（婆沙）
  - 經部師・世親（倶舍）
- 識相應慧見説―法救（婆沙）

最後にパーリ佛教における前五識の作用について注意すべきことは、瑜伽行派以外の多くの部派では眼識等の前五識のみで認識が直ちに成立するように解しているのに、パーリ佛教では前五識は單に見・聞・嗅・甞・觸の作用をなすのみであり、それは所緣の映寫にすぎずして、所緣を認識し判斷するものでは決してない。故に色等を見る作用が完成し、色等が色等として認識されるのは眼識以後に領受・推度・確定等の作用を經て起る速行作用においてである。パーリ佛教が有部等と異なって眼識等を是非善惡等に全く關係しない異熟無記であると說くのはこのためである。この點においてパーリ佛教の前五識は有部等のそれとその內容が多少異なっている。

（9） 領受 (sampaticchana)

眼識等の前五識がその所緣の見聞等をおわれば、つぎにはその所緣は領受心によって領受される。領受とは前五識によって映寫された所緣の好・不好等を感受することである。卽ち好所緣が現われれば八十九心中の善異熟意界（二五）が領受作用を行ない、不好所緣が現わるれば不善異熟意界（一八）が領受作用を營なむ。かくて領受作用を行なうものは右の二心のみであって、この二つの異熟意界は領受心とも稱せられる。

（10） 推度 (santirana)

推度とは考察分別することである。これは前項の領受作用の直後に起るのであって、領受心によって所緣の好・不好が領受されると、その所緣は推度心によって考察分別される。この推度作用を行なうものは八十九心中、無因異熟意識界の三心であって、好所緣に對しては善異熟意界の領受作用の直後に善異熟の喜受無因意識界（二六）または捨受無因意識界（二七）が推度作用を行ない、不好所緣に對しては不善異熟意界の領受作用の直後に不善異熟の意識界（一九）が推度作用を行なう。この三無因異熟意識界は推度作用を營なむものであるから推度心とも云われる。

（11）確定（voṭṭhappana or voṭṭhapana）

確定とは所縁を判定確認することである。前項の推度作用によって色等の所縁が考察されると、その直後に確定作用によって、前刹那に考察された所縁はそれが何であるかということが確定される。この確定作用を行なう心は意門引轉の作用をなしたと同一な捨倶無因唯作意識界（二九）である。確定作用に至って始めて色等の所縁は明確に把握されるのであって、それ以前はまだ不完全な認識であるにすぎない。しかしさらに所縁に對する取捨選擇ということになれば、この確定作用によってもいまだ行なわれず、次項の速行作用によらなければならないから、前五識としての一連の完全な認識が成立するためには、確定作用以後に速行・彼所縁等の作用を必要とするのである。前五識に注意喚起をなす作用である五門引轉以後、前五識の見・聞等の作用、領受作用、推度作用、確定作用はすべて色・聲・香・味・觸の五境を所縁とする五門作用のみと關係するのであって、法境を所縁とする意門作用には全く關係しないのである。故に法集論では右のような引轉・領受・推度・確定等の諸作用については一言もふれていないけれども、八十九心中これらの作用を行なう諸心の説明にあたって、その所縁をいずれも色・聲等の五境であると説いている點から見れば、法集論時代には心作用説が存在していたことを物語るものと云わなければならない。

（12）速行（javana）

速行とは「急ぐ」とか「行く」とかいう意味を有する ju という語根から生じた語であって、解脱道論には迅速または速行と譯されており[30]、玄奘三藏はこれを勢用と譯している[31]。勢用とか力勢とか云う方が多少その意味内容を表わしているように思われるけれども、いずれにしても他部派に存しない術語であって、そのままでは意味の通じないものであるから、今は解脱道論に従って語義通りに速行と譯しておいた。英譯者は意味を取ってこれを apperception

（続覺）と譯している。[32] 速行とは是非善惡等の意思作用等を司どるものであって、三界一切の善・不善および至善に屬する阿羅漢不共の唯作と出世間の作用とはみなこの速行作用として行なわれるのである。故に速行作用は八十九心中、欲界の八善心、十二不善心、九不共唯作心、色界の五善心、五唯作心、無色界の四善心、四唯作心、出世間の四善心、四異熟心の五十五心によって行なわれる。今この五十五心をさらに表示するならば

- 五十五速行心
  - 欲界（二十九心）
    - 十二不善心（一—一二）
    - 八　善　心（三一—三八）
    - 九不共唯作心（三〇、四七—五四）
  - 色　界（十心）
    - 五　善　心（五五—五九）
    - 五唯作心（六五—六九）
  - 無色界（八心）
    - 四　善　心（七〇—七三）
    - 四唯作心（七八—八一）
  - 出世間（八心）
    - 四　道　心（八二—八五）
    - 四　果　心（八六—八九）

というようになる。この五十五の速行心は前五識の五門作用において起る場合と意門作用において起る場合とがある。五門作用の場合は前數項にのべられたような五門引轉—前五識—領受—推度—確定の諸作用を經て速行作用に移るのである。卽ち五門の對象である色・聲等が現われると、まず五門引轉心が有分を斷じて前五識を警覺引轉させ、つぎに前五識が起って色・聲等の諸緣の見・聞等をなし、つぎにその所緣の好・不好が領受心によって領受され、さらにその所緣は推度心によって推度考察され、確定心によっていかなる所緣であるかが判斷確定される。かく判斷された所緣はつぎに速行心によって取捨憎愛され、選擇處置される。五門作用の速行として生ずる心は右の五十五心中、欲

界の二十九心にかぎるのである。

そして五門引轉乃至確定の諸作用は一心刹那ずつであるが、この速行作用は主として七心刹那繼起するとされる。つぎに意門作用の場合には、意門の境が識閾に現われると、まず意門引轉心が生じて有分を斷ぜしめ、直ちに速行心を警覺引轉せしめる。卽ち意門においては有分—意門引轉—速行というように引轉心から直接に速行心が生ずるとされる。この意門における速行心は是非善惡の意思作用、禪定・神通・滅盡定等の定作用、修道・證果等の出世間無漏智の作用等を行なうものであって、これらは右の五十五心のいずれかによって行なわれる。そして意門作用における速行作用は普通七心刹那相續するのであるが五刹那乃至一・二刹那の場合もあり、さらに多數刹那相續する場合もある。要するに一切の心作用中で、速行作用がもっとも重要なまたもっとも中心的なものであるから、その作用する刹那も他の心作用に比してもっとも長い。

上述の五門による作用である五門引轉→前五識→領受→推度→確定→速行の諸經過はパーリ佛敎獨特の說であるが、これは尼柯耶・阿含における心作用說を詳細に表現したものと思われる。卽ち尼柯耶・阿含や瑜伽行派等で認識發生の經過として說かれる作意→觸→受→想→思の作用が右の五門引轉乃至速行に相當すべきもののようである。この兩者を比較するに、引轉は作意にあたり、前五識の作用は前五識の觸にあたり、領受は受にあたり、推度・確定の二は想にあたり、速行は思にあたると思われる。これは作意・觸・受・想・思等は尼柯耶・阿含では元來それぞれ獨一の心作用であり心の經過であるとされていたものが、心心所相應思想が生じて受・想・思等は單なる心所として、いかなる心にも常に必ず集團的に相應倶存するとされるようになり、受・想・思には元來の受・想・思としての作用が認められなくなって、これに代るべきものが必要となった。この要求によって心識作用の經過を說明しようとして生じ

たものが右の五門作用の説であると思われる。

このような要求が發生し始めたのは阿毘達磨の初期萠芽に屬する無碍解道時代であると思われる。例えば右の五門作用の先驅として

色を見んがための引轉唯作無記は認識作用なり。色を見る所の眼識は認識作用なり。色を見たるが故に〔その色に〕繫著する異熟意界は認識作用なり。色に繫著したるが故に〔生ぜる〕異熟意識界は認識作用なり云々。(33)

とのべられている。これは眼門による認識の場合であるが、その他の耳・鼻等の門によるものも同様に説かれている。右の文中の引轉唯作無記は五門作用の五門引轉心であり、眼識は五門作用の眼識であり、異熟意界は五門作用の領受心であり、異熟意識界は五門作用の推度心にあたる。故に右の文の引轉唯作無記→眼識→異熟意界→異熟意識界は五門作用における五門引轉→眼識→領受→推度の經過を示したものである。右の文では推度以後の確定作用等は續けられておらず、またその以前の經過中でも五門引轉・領受・推度等の用語は用いられていないから、いまだ完全なる形の心作用説ではないけれども、とにかく、無碍解道時代からパーリ佛教獨特の新らしい心作用説が起りかけていたことを知ることができる。そして右の引用文では五門作用による經過は異熟意識界の推度作用までしか續けられていないけれども、無碍解道の他の場所には

可意なる色に對して貪が速行するための引轉唯作無記は認識作用なり。貪の速行は無智作用なり云々。(34)

という文がある。これは意門作用における意門引轉→速行の經過を示したものであるとも見ることができるけれども、また五門作用の經過の略説であるとも見ることができる。即ち詳細には前文におけるように、引轉→前五識→意熟意界→意熟意識界→速行とすべき所を、その中間の前五識・異熟意界・異熟意識界等の經過を掲げるのを略して單に引

轉↓速行としたものであるかも知れない。もしそうだとすれば無碍解道における心作用説はかなり發達して、この一連においては推度と速行との間の確定作用が説かれていないだけである。

その他、無碍解道で不明な點は五門作用と意門作用とが甄別されていないことである。例えば五門作用の先驅として最初に引用した引轉↓眼識↓異熟意界↓異熟意識界の經過は前五識のすべてに説かれているのみでなく、第六意識の意門についても同樣に説かれている。また第二に引用した引轉↓速行の經過にしても、前述のようにこれは意門作用を示したものとも、五門作用の略説であるとも考えられる。この意門と五門との區別がないことは引轉心がいずれの場合にも單に引轉唯作無記（āvajjanakiriyâvyākata）とされて、五門引轉・意門引轉という區別的の語がいまだ存しないことによっても知ることができる。この點において無碍解道の心作用説はまだ幼稚の域を脱していないとしなければならない。そして無碍解道には次項にのべる彼所緣作用もまだ説かれていない。

（13）　彼所緣（tadārammaṇa）

彼所緣の語もパーリ佛教獨特のものであって、そのままでは意味が通じない。英譯者は意味を取ってこれを registration（銘記）と譯している。[35] それは速行による是非善惡の業を銘記印象し保持するものであるからである。即ちこの彼所緣は速行の直後に起り、速行作用が強力な場合にかぎり、速行作用による善惡業とかその他の經驗とかを業の勢力または記憶等として未來に保持する作用をなすのである。瑜伽行派でこれを云えば、彼所緣作用は善惡業等の經驗を種子という一つの勢力として阿賴耶識に藏せしめる熏習作用に相當するものである。有部等で無表という形で善惡業が保持されるというのも――有部では無表を物質的のものとして解釋しているけれども――、やはりこの彼所緣に幾分類似の關係を有するものと見ることができるであろう。彼所緣とは右のような經驗保持の作用のことであるが、

パーリ佛教自身の説明によれば、彼所縁は彼（速行）の所縁を所縁とする異熟心の意味である。異熟心は結生心や有分心において見られる如く、普通には現在経験を所縁とするのではなく、過去世の業や善悪趣等を所縁とするものであるとされている。ところがこの彼所縁心のみは現在における速行による善悪業等の所縁を所縁とするのであるから、とくにこの場合の異熟心を彼所縁心と呼んだものと思われる。けだし彼所縁作用は、瑜伽行派の熏習作用が異熟心である阿頼耶識によって行なわれるように、異熟心によって行なわれるからである。彼所縁を行なう異熟心は欲界の一不善異熟意識界（一九）、十善異熟意識界（二六、二七、三九―四六）の十一心であって、欲界のみにかぎられ、上二界の異熟心には彼所縁作用がないとされる。それは経験が未来まで維持存續せしめられるのは欲界の強き善・不善の業等にかぎられると見なされたためであろう。故に五十五心による一切の速行の直後に彼所縁が起るのではなく、彼所縁を伴なわない速行作用もきわめて多いのである。例えば

㈠　名・姓を所縁として速行が起る場合
㈡　施設（假法、概念）を所縁として速行が起る場合
㈢　無常・苦・無我の三相を所縁とする觀（毘鉢舎那）の場合
㈣　〔聖道直前の〕出起に至る強力な觀の場合
㈤　色・無色界法を所縁として速行が起る場合
㈥　邪定法（五無間罪）を所縁として速行が起る場合
㈦　正定法を所縁として速行が起る場合
㈧　出世間法を所縁として速行が起る場合
㈨　神通を所縁として速行が起る場合

㈩　無碍解智を所縁として速行が起る場合

㈠　欲界における弱い所縁を縁じて速行が起る場合

には、その速行の後には彼所縁が生じないとされる。[36] この彼所縁は生ずる時には二心剎那の存續にかぎる。そして彼所縁はそれが起る場合に應じて根本有分（mūla-bhavaṅga）とか客有分（āgantuka-bhavaṅga）とか頂有分（piṭṭhi-bhavaṅga）とかいう別名を有するとされる。[37]

彼所縁が作用しおわると、心作用の經過は終了して、再び無意識狀態としての有分に入るのである。また彼所縁が行なわれない場合には速行から直接に有分に入り、速行も起らないような心作用においてはそれ以前の經過中に有分に入って認識も成立せず、漠然とした意識が生ずるにすぎない。また所縁が六門に現われない時には心は有分の狀態を繰り返すのである。

（14）死（cuti）

有情は結生によってその生を受けて以後は、前述のような有分の無意識狀態または五門・意門による意識狀態の生起繼續によって、死に至るまでその心作用は斷絶することがない。そして業がつきるとか、福がつきるとか、その兩者がつきるとか、または非時の死の原因が生ずるとかすれば、その有情はその有情としての最後心である死心に至る。この死の作用は、結生や有分の場合と同様に、その有情の基礎心によって行なわれる。卽ち結生し、また有分作用をなして來たと同一な十九異熟心中の隨一の異熟心によって死が起るのである。そしてその有情が漏盡の阿羅漢でないかぎりは、死心の次剎那には次生における結生心が生起するとされる。かくて生々世々に斷絶することなく、心作用は剎那剎那に生滅し相續していくのである。

第三項　十四心作用に關する清淨道論および攝阿毘達磨義論の説

以上十四種の心作用に關する概説をおわったのであるが、なお參考のために、清淨道論および攝阿毘達磨義論に説かれている十四心作用に關する説を紹介することにしたい。まず清淨道論には

其等〔八十九心〕は(1)結生、(2)有分、(3)引轉、(4)見、(5)聞、(6)嗅、(7)嘗、(8)觸、(9)領受、(10)推度、(11)確定、(12)速行、(13)彼所緣、(14)死の十四行相をもつて作用す。そは云何。謂く、

(1)八欲界善〔心〕の力によりて〔六欲天〕・人中に有情が生ずる時には、彼等の〔前世における〕臨終の時に現はれたる業・業相・趣相の隨一を所緣となして、八有因欲界異熟(三九―四六)が〔結生心として作用し〕、また人中にて半擇迦〔閹人〕等の狀態に墮する人々には力弱き二因善〔より〕の異熟たる捨俱無因異熟意識界(二七)が〔結生心として作用す〕、斯く〔欲界善心の力によりて〕九異熟心が結生〔心〕として作用す。色界・無色界の善〔心〕の力によりて色・無色有中に〔有情が〕生ずる時には、彼等の〔前世における〕臨終の時に現はれたる業相を所緣として九の色・無色界異熟(六〇―六四、七四―七七)が結生〔心〕として作用す。次に不善〔心〕の力によりて〔有情が〕惡趣に生ずる時には、彼等の〔前世における〕臨終の時に現はれたる業・業相・趣相の隨一を所緣として、一の不善異熟無因意識界(一九)が結生〔心〕として作用す。斯の如く先づ玆に十九異熟識が結生〔心〕として作用すと知るべし。

(2)次に結生識の滅したる時、〔十九異熟識中の〕それぞれの結生識に隨結して、それぞれの業の異熟をなせる〔結生識と同一なる〕有分識なるものが、そ〔の結生識〕と同じ〔業等の〕所緣を緣として作用す。その同一狀態を繰返して〔有分識が連續生滅し、それを〕轉變せしむる他の心生起なき時――夢を見ずして熟眠せる時等――には、河の流れの如くに、無數〔の有分識〕が作用す。斯の如く其等〔十九心〕が有分〔識〕として作用すと知るべし。

（3）次に斯の如く有分の相續が作用し居る時、若し諸有情の〔眼等の〕諸根が所縁を把ふるに至らば、色が眼の視野に現はれたる時、色に縁りて眼淨（眼根）に觸撃あり。その觸撃の力によりて有分の動搖あり。斯くて有分が滅せし時、〔視野に現はれたる〕その同じ色を所縁として、有分を斷絶せしめつつあるが如くにして引轉作用を果しつつ唯作意界（二八）が作用す。耳門等についても同様なり。また意門においては六種の所縁が識閾に現はれたる時、有分の動搖の直後に、有分を斷絶せしめつつあるが如くにして引轉作用を果しつつ捨倶無因唯作意識界（二九）が生起す。斯の如く二唯作識が引轉〔心〕として作用すと知るべし。

（4）―（8）次に引轉の直後に、先づ眼門においては見作用を果しつつ、眼淨（眼根）を基（所依）とする眼識（一三、二〇）が、耳門等においては聞等の作用を果しつつ耳・鼻・舌・身識（一四―一七、二一―二四）が作用す。其等の中、好・好中の境に對しては善異熟（二〇―二四）が、不好・不好中の境に對しては不善異熟（一三―一七）が〔作用す〕。斯の如く十異熟識が見・聞・嗅・嘗・觸として作用すと知るべし。

（9）次に「眼識界の生起して滅せし直後に心・意・意所……乃至……それに相當せる意界が生起す」等の語の故に、眼識等の直後に其等〔眼識等〕の境そのものを領受しつつ、善異熟〔の前五識〕の直後には善異熟〔の意界〕（二五）が、不善異熟〔の前五識〕の直後には不善異熟の意界（一八）が領受〔心〕として作用すと知るべし。

（10）次に「意界の生起して滅せし直後に心・意・意所……乃至……それに相當する意識界が生起す」といふ語の故に、意界によりて領受せられたると同じ境を推度しつつ、不善異熟意界の直後には不善異熟〔意識界〕（一九）が、善異熟〔意界〕の直後には、好所縁に對しては喜倶の〔善異熟無因意識界〕（二六）が、好中所縁に對しては捨倶の〔善〕異熟無因意識界（二七）が生起す。斯の如く三異熟識が推度〔心〕として作用すと知るべし。

（11）次に推度の直後にそれと同じ境を確定しつつ捨倶の唯作無因意識界（二九）が生起す。斯の如く一唯作識のみが確定〔心〕として作用すと知るべし。

(12) 次に若し色等の所縁が〔强〕大ならば、確定の直後に、確定せられたる所の境に對して八欲界善（三一—三八）、又は十二不善（一—一二）、又は餘他の九欲界唯作（三〇、四七—五四）の隨一によりて六又は七〔刹那〕の速行が速行す。これは先づ〔眼等の〕五門における方法なり。次に意門においては意門引轉の直後に同じく其等〔の速行〕あり。種姓〔心〕の後〔に起る速行〕としては、色界の五善（五五—五九）、五唯作（六五—六九）、無色界の四善（七〇—七三）、四唯作（七八—八一）、出世間の四道心（八二—八五）、四果心（八六—八九）の中、それぞれの縁を得たる所のものが速行す。斯の如く五十五の善・不善・唯作・異熟の識が速行〔心〕として作用すと知るべし。

(13) 次に若し五門における〔色等の所縁〕が極大に、また意門における所縁が明瞭ならば、速行の後に——欲界諸有情に欲界速行の後に——、好所縁等ある前業の速行心等より得られたる所のそれぞれの縁によりて、八有因欲界異熟（三九—四六）、三無因異熟意識界（一九、二六、二七）中の隨一の異熟識が、流を遡る船に暫時隨結する水の如く、有分の所縁以外の所縁に對して速行せし速行〔心〕に隨結して二回又は一回、〔彼所縁心として〕生起す。こ〔の異熟識〕は〔本來は〕有分の所縁に對して當然作用すべきものなるも、速行の後においてその速行の所縁を所縁として作用するが故に彼所縁と言はる。斯の如く十一異熟識が彼所縁〔心〕として作用すと知るべし。

(14) 次に彼所縁の後に再び必ず有分が作用す。有分の斷絶せし時、再び引轉等が〔作用す〕。斯の如く心相續が縁を得れば有分の直後に引轉〔生じ〕、引轉の直後に見〔作用〕等〔生ず〕。斯く一有〔一生涯〕における有分の盡滅に至るまで心決定によりて繰返し繰返して〔其等心作用が〕作用す。而して一有における最後の有分心なるものは、その有より死滅するが故に死〔心〕と言はる。故にそ〔の死心〕も亦〔結生・有分の識と同じ〕十九種に他ならず。斯の如く十九異熟識が死〔心〕として作用すと知るべし。

次に死より更に〔次有の〕結生あり、結生より更に有分あり。斯の如くにして〔欲・色・無色の三〕有・〔五〕趣・〔七識〕住・〔九有情〕居において輪廻しつつある諸有情の不斷の心相續が作用す。而してこの〔輪廻〕中にありて阿羅漢果を得たる所の

者には、死心が滅したる時、〔識は〕便ち滅せるなり。[38]

とされている。この文中には前の説明中にのべなかった事柄も多く含まれているけれども、それらの詳細については第二節以後にのべるつもりであるから、今は敍述の混亂をさけて故意にのべなかった。

つぎに攝阿毘達磨義論は十四心作用の一々についてはその説明をせず、ただそれらの概括的な說を簡略につぎの如くのべている。

作用の攝については、作用なるものは結生・有分・引轉・見・聞・嗅・甞・觸・領受・推度・確定・速行・彼所縁・死の十四なり。次に結生・有分・引轉・五識の處等によりて其等〔八十九心〕には十種の處の別ありと知るべし。その中、捨俱の二推度〔心〕と八の大異熟〔心〕と九の色・無色異熟〔心〕との十九心は結生・有分・死の作用〔をなすもの〕と名づけらる。次に〔無因唯作の〕二〔心〕は引轉作用〔をなすもの〕なり。同樣に〔無因異熟の各二心は〕見・聞・嗅・甞・觸・領受の作用をなす。〔無因異熟の〕三〔意識界〕は推度作用をなす。意門引轉〔心〕のみは五門における確定作用をなす。〔以上の世間異熟及び〕二引轉心を除ける〔二十一〕善・〔十二〕不善・〔四〕果・〔十八〕唯作の五十五心は速行作用をなす。八の大異熟〔心〕と三の推度〔心〕との十一は彼所縁作用をなす。

次に其等〔八十九心〕の中、捨俱の二推度心は結生・有分・死・彼所縁・推度による五作用をなすものと名づけらる。八の大異熟〔心〕は結生・有分・死・彼所縁による四作用をなすものと名づけらる。九の大（上二界）異熟は結生・有分・死による三作用をなすものと名づけらる。喜〔俱〕の推度〔心〕は推度・彼所縁による二作用をなし、また確定〔心〕も確定・引轉による〔二作用をなす〕。而して爾餘の一切の速行〔心〕と三種意界と〔前〕五識と〔の六十八心〕は發生に隨ひて一作用をなす。[39]

これによって八十九心はいずれも十四心作用中の五作用乃至一作用を行なうものであることが知られるであろう。八十九心と十四心作用との關係についてはすでに第一項に表示紹介した所である。

（1） Pṭs. I, p. 79.
（2） Ibid. p. 80.
（3） Ibid. p. 82.
（4） 成唯識論卷三（大正三一・一六c以下）
（5） 瑜伽師地論卷五九（大正三〇・六二九c）には業・隨眠・智等の存否によって凡夫・有學・輪王・獨覺・菩薩等の七種・九種の結生の別がのべられているけれども、結生とその前後の刹那との關係については何も説かれていない。
（6） 成唯識論卷三（大正三一・一七a）
（7） 成唯識論述記卷四本（大正四三・三六五a）
（8） Netti. p. 28 f.
（9） Tika. p. 159 f.; p. 169; p. 324 f.; Duka. p. 45 f.
（10） Mil. p. 299: Yo so mahārāja supinaṁ passati na so niddāyanto passati nâpi jagganto passati, api ca okkante middhe asampatte bhavaṅge etth' antare supinaṁ passati. Middha-samārūḷhassa mahārāja cittaṁ bhavaṅgaṁ hoti, bhavaṅgaṁ cittaṁ na ppavattati, appavattaṁ cittaṁ sukha-dukkhaṁ na ppajānāti, appaṭivijānantassa supino na hoti, pavattamāne citte supinaṁ passati.
（11） 大乘成業論（大正三一・七八五a）、業成就論（大正三一・七八〇a）
（12） 顯識論（大正三一・八八〇c）
（13） 成唯識論卷三（大正三一・一五a）
（14） Pṭs. I, p. 79; p. 80.
（15） Tika. p. 156 f.; p. 160. なお Vibh. p. 321 にも、āvajjana の語が ābhoga, samannāhāra, manasikāra の語と共に用いられ、その註釋書である VibhA. p. 405 によればこの引轉も今の場合と同義に用いられているとされる。
（16） 瑜伽師地論卷三（大正三〇・二九一a）
（17） 前方註（14）參照。

(18) VM. p. 466; DhsA. p. 133.

(19) VM. p. 488 f.; p. 617 f.; DhsA. p. 282 f.; Abhav. p. 56, 解脱道論巻一〇（大正三二・四四九a）

(20) 成實論巻四（大正三二・二六八a）、假二空與一明故、得レ見レ色、七巻楞伽經巻六（大正一六・六二九b）、眼根及色境、空明與二作意一、故令下從二藏識一、衆生眼識生上 Laṅkâvatāra p. 299:
Cakṣuś ca rūpam āloke ākāśaś ca manas tathā, ebhir utpadyate nṛṇāṁ vijñānaṁ hy ālayodbhavaṁ.

(21) 大毘婆沙論巻一三（大正二七・六三〇）なお眼識による認識が成立しない場合として、同論巻一三（大正二七・六四b）は世友説として極近・極遠・極細・有障の四縁をあげ、また數論説として極遠・極近・根壞・意亂・極細・有障・被勝映奪・相似所亂の八縁をあげている。(cf. Sāṁkhya-kārikā VII, 金七十論巻上、大正五四・一二四六b）つぎに十二門論（大正三〇・一六〇c）は有近・有遠・根壞・心不住・障・同・勝・微細という數論説と同じ八縁を説き、さらに成實論巻四（大正三二・二六九a）は世障・映勝・不顯・地勝・闇障・神力・厚濁障・遠・太近・未至・細・多相似の十二縁をあげている。また三彌底部論巻中（大正三二・四六七c以下）、1覆故、2細故、3曠故、4極近故、5極遠故、6根弱故、7相似故、8水力多故（量不可得）、9隔障故、10隱形故、11不レ知二命所レ餘故、12在二壁障隔等一とある。

(22) 成唯識論述記巻七本（大正四三・四七六a）、ただし淸辨の中觀心論には有部等と同じく、識の起るべき條件として眼・色・光明・虛空・作意の五が掲げられている（山口益博士「無と有との對論」九九頁參照）。なお勝論においては眼識等の成立する條件として我・根・境・意の四者をあげている。Vaiśeṣika-sūtra III, 2, 1. 勝宗十句義論（大正五四・一二六五a）參照。

(23) 大毘婆沙論巻一三（大正二七・六一c）　(24) 倶舍論記巻二（大正四一・四八c）

(25) 倶舍論巻二（大正二九・一〇c以下）　(26) 成實論巻四（大正三二・二六七a）

(27) 異部宗輪論（大正四九・一五c）

(28) KV. XVIII, 9: Cakkhunā rūpaṁ passati.

(29) VM. p. 20: MNdA. (Siamese edition) II, p. 346; p. 390.

(30) 解脱道論巻一〇（大正三二・四四八b、四四九b）

(31) 攝大乘論無性釋巻二（大正三一・三八六b）

(32) Compendium of Philosophy p. 29; The Path of Purity p. 536.
(33) Pṭs. I, p. 79.
(34) Ibid. p. 80.
(35) The Path of Purity p. 537.
(36) VibhA. p. 155; cf. Abhav. p. 58.
(37) DhsA. p. 270 f.
(38) VM. pp. 457—460.
(39) Abhsaṅg. p. 12.

第二節　顯現的心作用（其一）五門作用

以上第一節において心作用の單位的型としての十四心作用について紹介する所があったから、本節以後ではこの十四種の心作用が種々に繼起相續することによって生ずる具體的心作用説を紹介することにしたい。そこでまず本第二節においては五門作用を、第三節では意門作用を、第四節では潛在的心作用を取り扱うことにする。

第一項　五門作用の説明

五門作用とは色・聲・香・味・觸の五境が眼・耳・鼻・舌・身の五門を通じて認識される作用であって、これに關係するものは、前節所説の十四心作用の中、五門引轉・見・聞・嗅・嘗・觸・領受・推度・確定・速行・彼所緣の十

一作用であるが、見・聞・嗅・甞・觸の五は一時には一作用ずつしか生起しないから、實際の認識過程においては、例えば眼門によるものは五門引轉・見・領受・推度・確定・速行・彼所緣の七作用が繼起するのであり、他の耳門等においても同様に知らるべきである。しかし右の七作用は認識が完全に行なわれる場合のみに起るのであって、認識が不完全であるに從って、後方の作用は起らないで前方の六作用・五作用・四作用というように次第に減ずる。そして五門において完全な認識が起る場合には、右の七作用全部で十四心刹那を要するとされる。ここに一心刹那とは心が一回生滅する間であって、一秒の何千何百分の一というきわめて短かい時間である。

何故に認識が完全であったり不完全であったりするかと云えば、それは所緣の大小によるとされる。例えば攝阿毘達磨義論によれば、極大所緣を認識する時はその認識は完全に行なわれて、右の七作用が最後迄繼續して十四心刹那を要し、大所緣に對してはその認識は多少不完全であって、速行作用まで六作用が繼續して十一・二心刹那を要し、彼所緣作用は起らないとされる。また小所緣に對しては認識は大いに不完全であって、確定作用までの五作用が繼續して六・七心刹那を要し、また極小所緣に對しては表面心は全く起らない。それでは所緣の大小とは何のことであり、何故に大小の所緣が生ずるかと云うに、これを知るためにはまず心法と色法との生滅關係を見なければならない。

パーリ佛敎によれば、色法は一回生滅するのに十七心刹那を要するとされる。即ち心心所が十七回生滅する間に色法は一回だけ生滅するのである。何故に色法が心心所の十七倍も存續するかと云えば、心は五門作用においては現在刹那の色法のみを認識し、過去や未來の色法を認識することができないから、色法が五門作用によって認識されるためには、その色法は五門作用が終了するまでの間は現在色として存續する必要があるからである。かくて色法が現在色として存續する間が十七心刹那であるとされる。即ち色法は十七心刹那の間、滅せずして現在位に存續していなけ

れば完全な五門の認識は成立しないのである。何となれば前述のように、五門作用が完全に遂行されるためには七作用十四心刹那を要し、さらにその十四心刹那の前に心が有分の狀態から表面の引轉心に入るまでに二・三刹那を要するとされるからである。故に十七心刹那存續する色法を完全に認識するためには、その色法が生じたのとほとんど同じ刹那に、その色法に對して五門作用がはたらかなければならないことになる。卽ち生じた直後の色法が眼等の門に現われ、それが直ちに注意された時に始めてその色法は完全に認識されることになる。この場合の色法を極大所縁(atimahantârammaṇa)という。ところがもし色法が生じてから二・三心刹那をすぎた後に、五門において注意作用があると、認識作用が完遂しない中にその色法は滅して、その認識は多少不完全となる。この場合の色法を大所縁(mahantârammaṇa)という。またさらに色法が生じてから四心刹那乃至九心刹那をすぎた後に、五門において注意作用があると、その色法は認識作用の中途で滅するから、その認識はきわめて不完全となる。この場合の色法を小所縁(parittârammaṇa)という。さらに色法がすでに滅しようとして二・三心刹那しか殘っていない場合に五門に注意が現われると、その色法はほとんど認識されない。この場合の色法を極小所縁(atiparittârammaṇa)という。

右のような四所縁に對して、いかなる五門作用が起るかに關する具體的な說明を攝阿毘達磨義論はつぎの如くのべている。

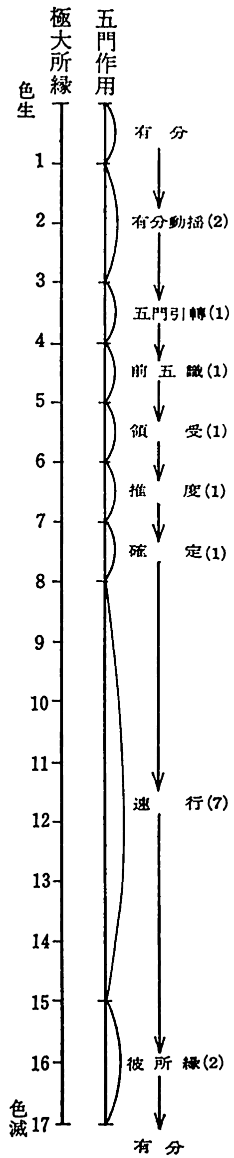
五門には極大・大・小・極小なる〔所縁〕あり。……云何。生・住・滅による三刹那を一心刹那と名づく。而して斯る〔心刹那による〕十七心刹那が色法の壽なり。一心刹那を過去り、或は多心刹那を過去れる——住〔位〕に達せる——五所縁が五門に來現す。故に若し一心刹那を過去れる色所縁が眼の視野に現はるれば、それより有分が二回動きたる後、有分の流れを遮斷し、かの色所縁を引轉する五門引轉心が〔一回〕生滅す。それよりその直後にその色を見る眼識、領受する領受心、推度する

推度心、確定する確定心が次第の如く〔各一回〕生滅す。その後に二十九の欲界速行〔心〕中、〔生起の〕縁を得たるものが多くは七回速行を行ふ。また速行に隨結する二〔心刹那の〕彼所縁〔異〕熟〔心〕が適宜に作用し、それより有分に墮す。以上十四〔心刹那の〕路心の生起と二〔刹那の〕有分の動搖と、前に過去りたる一心刹那とをもつて、〔色法は〕十七心刹那を充足せしめ、其後に滅す。この〔十七心刹那相續する〕所縁は極大といふ境なり。而して彼所縁〔心〕の生起が不可能なる程に過去りたる所縁が來現すれば、〔そは〕大といふ〔境〕なり。速行〔心〕の生起も不可能なる程に過去りたる所縁が入來すれば、〔そは〕小といふ〔境〕なり。その場合には速行も起らずして二・三回の確定〔心〕のみ作用し、然る後に有分に墮す。次に確定〔心〕の生起も不可能なる程に過去り、滅に近づきたる所縁が來現すれば、〔そは〕極小といふ〔境〕なり。その場合には有分の動搖のみありて路心の生起なし。斯の如きは眼門における〔心作用〕なり。耳門等においてもこれに同じ。斯く一切五門において、㈠彼所縁〔時分〕、㈡速行〔時分〕、㈢確定〔時分〕、㈣空時分と稱せらるる四時分に次第の如く所縁となれる境の轉起は〔極大・大・小・極小の〕四種なりと知るべし。[1]

右の引文によって、五門作用の經過は明らかとなったと思われるけれども、右の文に多少の解説を加えておきたい。

まず極大所縁が現われると、下意識から表面心に移るまでに二心刹那の有分の動搖（bhavaṅga-cala）が生ずる。何故に有分の動搖が二心刹那であるかと云えば、有分の流れが停止するには一心刹那では不可能であるからである。譬えば走っている人が立ち止まるまでには二歩位の惰力が必要であるように、有分の流れが止まるためにも二刹那の有分の動搖が必要である。[2] この二刹那の有分の動搖の後に五門引轉・前五識・領受・推度・確定の諸作用が各一心刹那ずつ繼起して五心刹那を要し、さらに速行作用が七刹那を要する。認識・作業等の心作用の中心をなすものは速行の作用であるからである。最後に二心刹那[3]の彼所縁作用が生じて速行の作用を記錄して未來に保持存續せしめ、それがおわれば再び有分に墮する。

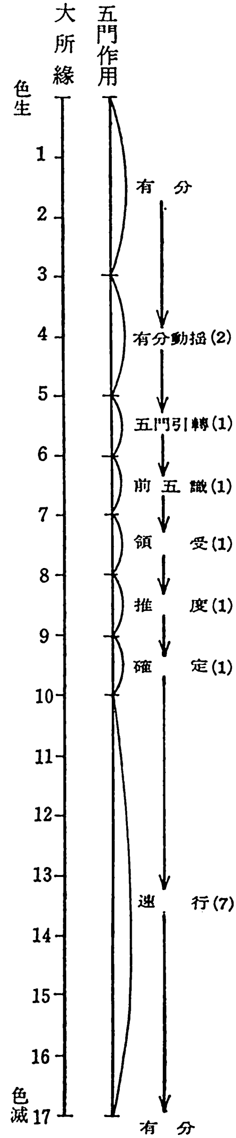
かくて極大所縁に對しては有分の動搖二心刹那と七路心十四心刹那とで十六心刹那の繼續があり、色法の一生滅の壽である十七心刹那よりも一心刹那だけ少い。それは色法の壽は十七心刹那であるけれども、この十七心刹那は色法の生・住・滅の三位から成立しており、生位と滅位との時間は各一心刹那の三分の一にあたり、中間の住位が十六心刹那餘になり、色法の認識はその住位の刹那にのみ行なわれるからである。従って色法が生じてから眼門に現われるまでにはいかに早くとも生位である三分一心刹那をすぎた後でなければならないから、これをかりに一心刹那と見て第二心刹那から住位に入り、この住位に入った色法が五門に現われて有分の動搖を起させるのである。故に色の發生以後有分の動搖までに一心刹那を要するとされる。かくて極大所縁による五門作用の繼續を圖示すればつぎの如くなるであろう。



この五門作用が彼所縁作用に至るまで完全に行なわれる場合を彼所縁時分（tadārammaṇa-vāra）という。

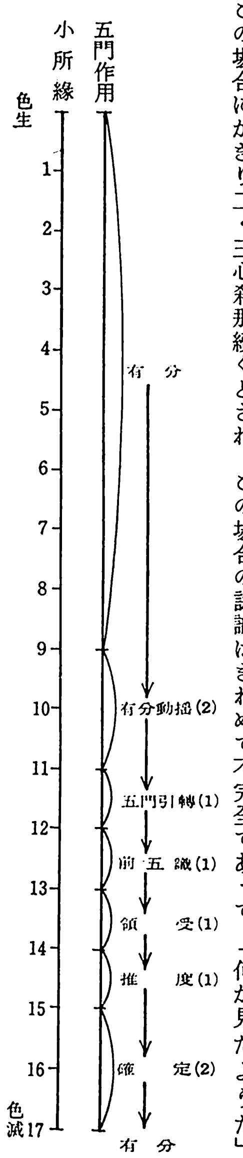
つぎに大所縁が現われた場合には、すでにその色法が生じてから二・三心刹那をすぎているから、路心最後の二心刹那の彼所縁作用は起る餘地がなく、七心刹那の速行作用の後に直ちに有分に墮する。彼所縁が起らないから、この場合の認識・作業はその經驗が未來まで傳存されないことは勿論である。今、三心刹那を經過した大所縁に對する心

作用の經過を圖示すればつぎの如くなるであろう。



右の大所緣による五門作用は速行作用までしか行なわれないから、これを速行時分（javana-vāra）と云い、法集論註はこれを第三空時分（tatiya mogha-vāra）と云っている。[4]

つぎに小所緣による五門作用の場合には、その色法が生じてから八・九心刹那をすぎているから、その色の認識は確定作用までしか行なわれずに、有分に入る。そして八心刹那をすぎた小所緣に對しては三心刹那の確定作用があり九心刹那をすぎた小所緣に對しては二心刹那の確定作用があることになる。普通には確定作用は一心刹那であるが、この場合にかぎり二・三心刹那續くとされ、この場合の認識はきわめて不完全であって、「何か見たようだ」と感ず



る程度にすぎない。今、九刹那をすぎた小所縁に對する五門作用を圖示すれば、右の如くである。この小所縁による五門作用は確定作用までしか行なわれないから、これを確定時分（voṭṭhapana-vāra）と云い、法集論註はこれを第二空時分（dutiya mogha-vāra）と云っている。[5]

最後に極小所縁に對しては、單なる有分の動搖のみが起って表面的な路心は全く起らないから、五門の認識は全然行なわれない。故に攝阿毘達磨義論はこの場合を空時分（mogha-vāra）と云い、法集論註は一空時分（eka mogha-vāra）と云っている。[6] 空時分というのは結果が得られない場合という意味である。

以上の四種所縁に對する五門作用の說は、主として攝阿毘達磨義論によるものであるが、論書によっては多少相違した說も見出される。例えば小所縁の場合の確定作用は前の說では二・三心刹那とあるが、法集論註では一・二心刹那であるとされており、[7] また速行は七心刹那であると說いておいたが、法集論註では六・七心刹那であるとされている。[8] さらに四所縁の說明も前述の攝阿毘達磨義論のものよりもその註疏の方が詳細になっている。今、攝阿毘達磨義論の註疏による四所縁說を掲げるならば

一心刹那を過ぎたる後に〔眼〕前に現はれたる十六心刹那の壽ある〔色〕を極大〔所緣〕といふ。二・三心刹那を過ぎ、十四・五心刹那の壽ある〔色〕を大〔所緣〕といふ。四心刹那乃至九心刹那を過ぎ、十三心刹那乃至八心刹那の壽ある〔色〕を小〔所緣〕といふ。十心刹那乃至十五心刹那を過ぎ、七心刹那乃至二心刹那の壽ある〔色〕を極小〔所緣〕といふ。[9]

とされている。右の文では小所縁は四乃至九心刹那をすぎたものとされているが、前掲の攝阿毘達磨義論の說によれば小所縁は八・九心刹那をすぎたものであるとされていた。八・九心刹那をすぎた所縁は二・三回の確定心の後に有分に墮し、小所縁は確定心を最後とするということになるが、さらに攝阿毘達磨義論疏が說くように四乃至九心刹那

をすぎた小所縁もあるとすれば、それは確定心を最後とせず、速行心へもおよぶことになる。して見れば小所縁は確定心を最後とするという攝阿毘達磨義論の説とは異なるはずである。この異なつた説をなしているものには法集論註もある。法集論註に小所縁の第二空時分には確定から速行までおよぶとされているのがそれである。[10]

次に極小所縁に對しては、攝阿毘達磨義論では二心刹那の有分の動搖があるのみで路心は全く生起しないとされているから、極小所縁は十五心刹那をすぎたもののみを指すようであるが、右の註疏の文によれば、極小所縁は十乃至十五心刹那をすぎたものということになり、この場合には有分の動搖以後に三・四の路心作用も生じうることになるはずである。ただしこの點については右の註疏にはなんらふれる所がない。ところが法集論註によれば、五門作用においては五門引轉のみとか、五門引轉・前五識のみとか、五門引轉・前五識・領受のみとか、五門引轉・前五識・領受・推度のみとかは決して生起せず、必ずそのつぎの確定作用以後まで進むか、または有分の動搖のみで停止するかであるとされている。[11] 故に實際には十乃至十四心刹那をすぎた極小所縁は存しないことになるであろう。

五門作用については諸論書の間に前述のような多少の異點はあるけれども、最初に紹介した攝阿毘達磨義論の説が最も代表的なものである。この五門作用を説いている文獻はその他にも清淨道論・法集論註・諦要略論等があるが、[12]それは他の目的のために説かれた部分的の説明とか韻文をもって書かれたものであるとかであるから、今はその紹介を略する。

第二項　五門作用の譬喩

前項所説の五門作用はこれを理解し易からしめるために、菴羅の譬喩・門番の譬喩・村童の譬喩等の種々の譬喩を

もって説明されている。今その譬喩のおもなものを紹介すれば、つぎの如くである。

（1）　菴羅の譬喩（ambopamā）(13)

菴羅の譬喩とはつぎの如くであるある。人が菴羅樹の下に頭を蔽うて臥し眠っている時に、熟した菴羅果が成り口からはなれて彼の耳元の地上に落ちる。すると彼はその音に目を覺まし、眼を開いてその菴羅果を眺める。そして手を差し伸べて菴羅果を取り、まずそれにふれたりかいだりして、それが熟していることを知ってからこれを食い、食いおわってから再び横になって眠るのである。

右の譬喩の中、㈠ある人が頭を蔽うて眠っているというのは心が有分の流れとして下意識狀態にあることを譬えたものであり、㈡耳元に菴羅果が落ちたのは色等の所縁が根門に現われて來たことであり、㈢眠った人が目を覺ましたのは有分が動搖させられて五門引轉心が警覺作用を行なうことに譬え、㈣眼を開いて眺めたのは前五識が見る等の作用をすることであり、㈤手を伸ばして菴羅果を取るのは領受心が所縁を領受することに譬え、㈥果物にふれて見るのは推度心が所縁を推度することに譬え、㈦果物をかいでそれが熟していると知るのは確定心が所縁を判断確定することに譬え、㈧果物を食うのは速行心が所縁に對して完全なる認識または善悪の意思作用を行なうことを示し、㈨食物の甘美な味が口中に殘るのは彼所縁心が速行作用による經驗を保持することを示し、㈩再び眠るのは彼所縁の後に再び有分に入るのに譬えたものである。

（2）　門番の譬喩（dovāriyopamā or dovārikopamā）(14)

門番の譬喩はつぎの如くである。王があって寢室に眠り、從者は王の足を按摩しており、この王の室に至るまでの途中に一人の門番と三人の番人がいて警護をしている。その時に邊地の者が朝貢の物を持って王宮に來るのである。

朝貢者は王の寝室の外に立って戸を叩くけれども、室内にいる門番は聾者であるためにこれを知らず、王の足を按摩している従者が戸を開けよと合圖をすることによって始めて門番は戸を開ける。するとそこにいる第一の番人がその朝貢者から獻上物を受け取ってこれを第二の番人にわたし、第二の番人は第三の番人にわたし、第三の番人がこれを王にわたす。かくて王はこの獻上物を受け取るのである。

右の譬喩において、㈠王が眠っているのは心が有分の狀態にあることを示し、㈡邊地の者が王の寝室の戸を叩くのは色等の所緣が五門に現われることに譬え、㈢戸を叩く音を聞いて按摩をしている從者が門番に戸を開けよと合圖をするのは五門引轉心が前五識を警覺して注意を喚起せしめることに譬え、㈣聾者である門番が戸を開くのは前五識が見る等の作用をなすことを示し、㈤第一の番人が獻上物を受け取るのは領受心の領受作用を示し、㈥第二の番人がそれを受け取るのは推度心の推度作用を示し、㈦第三の番人が取つて王にわたすのは確定心の判斷確定の作用を示し、㈧王がその獻上物を受け取るのは速行心の速行作用に譬えたものである。

（3）　村童の譬喩（gāmillopamā）(15)

村童の譬喩はつぎの如くである。數人の村童が路上で土遊びをしている。その時に土中にある一個の貨幣が一人の子供の手にあたった。彼は「僕の手にあたったものは何だろう」と云うと、他の子供が「それは白いものである」と云う。さらに他の子供はほこりと一緒にその貨幣を堅く握って見る。すると他の子供は「これは平くて四角のものである」と云うと、さらに他の子供は「これは銀貨である」と云う。そこでかの村童はそれを持ち歸って母親にわたし、母はそれを使用するのである。

この譬喩において、㈠村童達が路上で遊んでいるのは心が有分の狀態にあることに譬えたものであり、㈡貨幣が一

人の子供の手にあたったのは色等の所縁が五門に現われることを示したものであり、㈢その子供が「これは何だろう」と云って他の子供達を呼ぶのは五門引轉心が注意を喚起することを示し、㈣「それは白いものである」と一人の子供が云うのは前五識の見る等の作用を示し、㈤第二の子供がその貨幣をほこりとともに堅く握るのは領受心の領受作用に譬え、㈥第三の子供がその貨幣を考察して「これは平くて四角のものである」と云うのは推度心の推度作用を示し、㈦第四の子供がその貨幣をよく判斷して「これは銀貨である」と云うのは確定心の確定作用に譬えたものであり、さらに㈧子供の母親がその銀貨を受け取って使用するのは速行心の認識・作業等の速行作用に譬えたものである。

右の三譬喩の中で門番の譬喩および村童の譬喩においては、彼所縁作用については説かれていないけれども、それはこれらの譬喩が必ずしも五門作用の全經過を示すために譬喩されたものでないからである。そしてその用途に從って譬喩の中にはさらに簡略なものも傳えられている。例えば蜘蛛巣の譬喩（suttopamā）[16]などはそれである。それによれば、一疋の蜘蛛が絲を五方に張って網を作り、自らはその中央に陣取って止まっている。時に一方の絲に昆蟲・蟋蟀または蠅が引掛ると、蜘蛛は中央から動き出して絲を傳わって行き、引掛った蟲の汁を吸って再び歸って中央に止まる。第二・第三の絲に蟲が引掛った時にも同様である。

この譬喩の中で、五方に張り廻らした蜘蛛の絲は五根門に譬えられ、その中央に陣取っている蜘蛛は心を示し、昆蟲等が絲に引掛ったのは五所縁が根門に現われたことを示し、中央にいる蜘蛛が動き出すのは根門に現われた所縁を五門引轉心が把えて眼識等を警覺させるに譬え、蜘蛛が絲を傳わって昆蟲等の所に行くのは領受・推度・確定等の路心作用に譬え、蜘蛛が昆蟲等の頭を突刺してその汁を吸うのは速行心が所縁に對して認識・作業等をなすことに譬え、蜘蛛が再び歸って中央に陣取るのは心が再び有分の狀態に墮するのに譬えたものである。かくて五本の絲に昆蟲等が

引掛るごとに蜘蛛が中央から出掛けてその汁を吸うように、五門の随一に所縁が現われるごとに前五識による五門作用が營なまれるのである。

第三項　解脱道論の五門作用説

第二項所説の五門作用およびその譬喩の説は現存パーリ文献によるものであるが、五門作用については漢譯藏經の中では解脱道論と無性の攝大乘論釋とに傳えられている。その中、解脱道論はしばしばのべたように、セイロンにおけるパーリ佛敎の一派である無畏山寺派に屬し、それは大寺派の淸淨道論の先驅となったものである。無畏山寺派も同じくパーリ佛敎であるから、その説は大體において現存パーリ佛敎である大寺派のものと類似している。この五門作用についても解脱道論の説はパーリのものとほとんど一致するのであり、その譬喩も多少は前述の門番の譬喩に類似している。今、五門作用に關する解脱道論の文を引用すれば、つぎの如くである。

問云何以二夾勝心一起、於二眼門一成二三種一、除夾上中下、於レ是、上事以レ夾成二七心一、無間生阿鼻地獄、從二有分心一、轉〔心〕・見心・所受心・分別心・令起心・速心・彼事心、於レ是有分心者、是於二此有一根心、如レ牽レ縷、轉心者、於二眼門色事一夾縁故、以レ縁展轉諸界依處、有分心成レ起、有分心次第、彼爲レ見二色事一成レ轉生二轉心一、轉心次第、依レ眼應レ轉現得レ見生二見心一、見心次第、已見以二心現一生二受心一、受心次第、以二受義一現分別生二分別心一、分別心次第、以二分別義一現令レ起生二令起心一、令起心次第、以二令起義一由レ業心速行、速行心次第、以二速行義一不レ以二方便一生二彼事果報心一、從レ彼更度二有分心一[17]

解脱道論は元來誤譯・誤寫にみちていて到底そのままでは讀むことができない場合が多い。それは傳承の際の誤寫以外に譯者自身がパーリの敎理にも通ぜず、中國語にも十分通じていなかったためであると思われる。このような次第

であるから、右の引用文にも全く意味の通じない部分が少くない。故にまず右の文中の譯語を前來のパーリの述語に還元して見よう。

右の文で夾とあるのは表面心の經過である路（vīthi）を譯したものではないかと思う。つぎに除夾上中下の文は意味が不通であるけれども、上中下というのは五門における大・中・小所緣という意味で前來の極大・大・小・極小所緣中の三種に相當すると思われる。つぎに上事とあるのは極大所緣のことで事は所緣（ārammaṇa）を譯したものである。つぎの阿鼻地獄はここに全く關係のないことで他のなんらかの譯し誤りにすぎない。多分 vīthi（路）とあったものを avīci（阿鼻地獄）とでも解したものであろうか。つぎの有分心・轉心・見心・所受心（受心）・分別心・令起心・速心（速行心）・彼事心は次第の如く有分心・引轉心・見心・領受心・推度心・確定心・速行心・彼所緣心にあたるのである。

以上によって大體の譯語は明瞭となったから、つぎに右の文中に說かれている事柄をここに平易に書き直すならばつぎの如くなると思う。

問う、〔五門の〕路心の勝れた作用はいかにして起るや。〔答う〕眼門において五門作用が起るのに三種の場合がある。即ちそれは極大所緣・大所緣・小所緣に對するものであって、極小所緣に對しては起らない。その中、極大所緣に對する五門作用は七路心によつて行なわれる。卽ちそれは有分心以後に生ずる㈠引轉心、㈡見心、㈢領受心、㈣推度心、㈤確定心、㈥速行心、㈦彼所緣心である。まずこの中の有分心とはこの有における根本の基礎心をなすものである。引轉心とは眼門に所緣が現われると見心等の路心を引き起して次第に五門作用を誘導するものである。今その五門作用の經過を示すならば、まず有分心が靜かに流れている時に眼門に所緣が現われると、引轉心が生じてその所緣の認識のために見心である眼識を警覺せしめる。する

と見心が生じて所縁を眺め、ついで領受心が生じてそれを領受し、つぎに推度心が生じてそれを分別推度し、つぎに確定心が生じてその所縁を判定確立させ、その後に速行心が生じてその所縁に対して善悪の思を作用させ、最後に異熟識である彼所縁心が生じて速行の作用を印象として保持し、それがおわつて心は再び有分に入るのである。

解脱道論は右の五門作用をば譬喩をもってつぎの如くのべている。(18) 譬えば王が殿上にあって城門を閉じて臥している。佝僂(せむし)の女が王の足を按摩し、王の夫人はその傍に坐し、大臣および官僚は王の前にならんでおり、聾人が門を守って城門の所にいる。時に王園の番人が菴羅果を王に奉るためにやって來て門を叩くのである。王はその音を聞いて目を覺まし、佝僂の女に命じて門を開けよと云う。佝僂女は王命を受けて門の所に行き聾の門番に手眞似をもって門を開けよと云えば、門番はこれを理解して直ちに城門を開く。そこで刀を持った女がそこに立っている王園の番人から菴羅果を受け取ってこれを大臣にわたす。大臣はさらにこれを王の夫人にわたすと、夫人はこれをよく洗って熟したのと生のとを選り分け、熟した果實を王に捧げる。王はこれを得て食し、食しおわってから王はその果物が甘かったか否かを告げ、その後に再びまた眠るのである。

この譬喩の中、王が殿中に眠臥しているのは有分心の如く、王園の番人が菴羅果を取り來って城門を叩くのは所縁が眼門に現われるのに譬え、王がその音に目を覺まして佝僂女に門を開けよと命ずるのは有分の動搖に譬え、佝僂女が手眞似をもって聾の門番に開門せよと告げるのは引轉作用に譬え、聾人が門を開いて菴羅果を見るのは眼識の見作用に譬え、刀を持った女が果物を受け取って大臣にわたすのは領受心の領受作用に譬え、大臣がその果物を王の夫人にわたすのは推度作用に譬え、夫人がそれを洗って熟したものと生のものとを選り分けて、熟したものを王に與えるのは確定作用に譬え、王がその果物を食べるのは速行作用に譬え、王が食しおわってその美味・不味を告げるのは彼

所緣作用に譬え、王がさらに眠りに入るのは心が再び有分に入るのに譬えたものである。

右の譬喩は前にのべた現存パーリ文獻のいずれの譬喩とも合致しないものであるが、とにかく、パーリ佛教では種々の譬喩をもって心作用の經過が說明されていたことが知られるであろう。

第四項　攝大乘論無性釋に紹介されている五門作用說

前來所說の五門作用はパーリ佛教獨特のものであって、他部派では全く說かないものである。從って他部派の文獻中にはこのような說は存しないのであるが、ただ攝大乘論に對する無性の釋論には上座部說として五門作用の說が紹介されている。卽ち無性の攝大乘論釋卷二によれば

聖者上座部中、以二有分聲一亦說二此識一、阿賴耶識是有因故、如レ說、六識不レ死不レ生、或由二有分一、或由二反緣一而死、由二異熟意識界一而生、如レ是等能引發者、唯是意識故、作二是言一、五識於レ法無レ所二了知一、唯所二引發一、意界亦爾、唯等尋求、見唯照矚、等貫徹者、得二決定智一、安立能起二語分別一、六識唯能隨二起威儀一、不レ能レ受二善不善業道一、不レ能二入定一、不レ能二出定一、勢用一切皆能起作、由二能引發一從レ睡而覺、由二勢用一故觀二所夢事一、如レ是等分別說部亦說、此識名二有分識一(19)

とある。まず右の說は聖者上座部のものとされ、さらに分別說部も同樣に說くとされている。これによれば聖者上座部と分別說部とは別派であり、しかも兩者は大體同一の說を有していたことが知られる。それでは無性が上座部と云い分別說部と云っているのは何派を指しているのであろうか。玄奘三藏は西域記において、セイロンの無畏山寺派のことを大乘上座部と呼んでいるから、無畏山寺派が上座部と呼ばれたことはあるはずである。また現在のパーリ佛教である大寺派は常に自派を目して如來の眞說を傳えた分別說部であるとし、他の大衆部等の部派からこれを區別する

のみならず、無畏山寺派とも別なものとした。從って大寺派が自派・他派によって分別説部と呼ばれたこともまれでない。これらの點からして、私は無性が聖者上座部と云っているのは無畏山寺派を指し、分別説部と云っているのは大寺派を指したものではないかと思ぅ。何故に上座部の名が前に出され、しかも聖者といぅ敬語まで用いられているかと云えば、三・四世紀以後十世紀ごろに至るまでのセイロン上座部中では、無畏山寺派が常に優勢の地位にあり、大寺派は少くとも外面的には無畏山寺派よりも劣っており、ことに大寺派が他部派とほとんど關係しなかったのに反し、無畏山寺派は他部派との交渉接觸も多かったために、無性時代にも無畏山寺派の説は他部派の者にも直接間接に知られていたからであろぅ。

かく考えれば右の無性の紹介した説は聖者上座部である無畏山寺派の説によるものと思われる。しかし大體において無畏山寺派の説も大寺派の説も同様であるから、右の文をパーリ佛教一般の説として見ることにしたい。まず右の引用文中の譯語の説明から始めよぅ。有分は有分であり、反緣とあるのは彼所緣（tadārammaṇa）のことである。能引發とあるのは引轉（āvajjana）のことであり、五識とは前五識であり、等尋求とは領受（sampaṭicchana）を譯したものであり、等貫徹とは推度（santīraṇa）の譯であり、安立とは確定（voṭṭhapana）の譯であり、勢用とは速行（javana）を譯したものである。

右の紹介文は必ずしも五門作用のみについてのべたものではなく、種々の心識説が雜然とのべられており、一寸理解し難いと思われるから、右の文の意味を平易に解明するならば、つぎの如くである。

　上座部卽ち無畏山寺派では有分といぅ言葉でこの阿賴耶識を説いている。阿賴耶識は有の因であるから有分と言われるのである。この派の説によれば前六識によっては死ぬことも生れることもない。死ぬ場合には、死心は有分識または彼所緣心である。

また生れる時の結生心は異熟意識界である。かくて死・生の心は上座部説によれば前六識でなくて異熟意識界である阿頼耶識であるとされる。この派の説では前六識は引轉・見・領受・推度・確定・速行等の作用を營なむとされる。その中、引轉は唯だ意識（？）である。前五識は自ら法を了知することなくただ引轉心に引轉されて起り、見等の作用をなすにすぎない。また〔異熟〕意界も法を了知することなく領受作用をなすのみである。推度心は決定智を得るものであり、確定心は語分別を起すものである。右の諸六識はただ威儀を起すのみのもので、善不善業道を受けることも、入定することも、出定することもできない。これらの善惡業や入出定を行なうものは速行心である。また夢から覺める場合の心の經過は、まず引轉心によって睡眠から覺め、つぎに速行心によって夢見ていた事柄を知ることができる。以上は無畏山寺派の説であるが、分別説部即ち大寺派でも大體同様な説をなし、死生等の識を有分識と説くのである。

以上が前掲の引用文の大體の説であると思われるが、この説はパーリの心作用説と必ずしも一致するものではない。これはおそらく無性自身がパーリの説によく通じておらず、パーリの説を自己流に解したものではないかと思われる。慈恩大師はこの無性釋論における五門作用を九心輪の名によって呼んだ。卽ち成唯識論述記には分別論者の説として、

無性釋論有九心輪、此是阿頼耶識、九心者、一有分、二能引發、三見、四等尋求、五等觀徹、六安立、七勢用、八反緣、九有分心、餘如樞要說[20]

とのべている。そして彼はこの分別論者とは説假部のことであるとしているが、今の場合の分別論者を大衆部に屬する説假部であるとしたのは誤りである。大毘婆沙論では説假部を分別論者と同視した場合もあるようであるが、この場合の分別論者とは明らかにパーリ佛教のことであって、説假部ではない。そして右の述記の文によれば慈恩大師は九心輪全部が阿頼耶識に相當するかのように云っているが、これは無性の説を誤解したものである。ただし九心輪に

ついては無性釈論では無秩序に説かれていたものを、右の述記では正確に順序立てている。これは玄奘三藏によって傳えられた説に基づくものかも知れない。因みに右の九心輪の中、第五の等觀徹は無性釈論では等貫徹とされている。

九心輪に關する詳説を慈恩大師は樞要に譲っているが、成唯識論樞要において彼はつぎの如くのべている。

上座部師立二九心輪一、一有分、二能引發、三見、四等尋求、五等貫徹、六安立、七勢用、八返縁、九有分、然實但有二八心一、以二周匝一而言、總説有レ九、故成二九心輪一、且如二初受生時一、未レ能二分別一、心但任運縁二於境一、名二有分心一、若有二境至一、心欲レ縁時、便生二警覺一、名二能引發一、其心既於二此境上一轉、見照二矚彼一、既見レ彼已、便等尋求察二其善惡一、既察レ彼已、遂等貫徹識二其善惡一、而安立心起二語分別一、説二其善惡一、隨二其善惡一便有二動作一、勢用心生、動作既興、將欲二休廢一、遂復返二縁前所作事一、既返縁已遂歸二有分一、任運縁レ境、名爲二九心一、方成二輪義一

其中見心通二於六識一、餘唯意識、有分心通二死生一、返縁心唯得レ死、若離欲者死唯有分心、既無二我愛一、無レ所二返縁一、不レ生二顧戀一、未離欲者以二返縁心一而死、有二戀愛一故、若有二境至一、則心可レ生、若無二異境一、恒作二有分任運相續一、然見與二尋求一、前後不レ定、無性攝論第二卷云、五識於レ法無レ所二了知一、先説二見心一也、復言二見唯照矚一、却結二前心一[21]

これは無性釈論の説を敷衍したものと思われる。すでに無性釈論の説が不明瞭であり、かつパーリ説と一致しないものであるから、それを敷衍した右の樞要の説がパーリ説と異なっているのは當然である。まず九心輪の中、第一の有分、第二の能引發（引轉）、第三の見等の説は正鵠を得ている。しかし第四の等尋求（領受）が善惡を考察するものであるとか、第五の等貫徹（推度）が善惡を識別するものであるとか、第六の安立（確定）が語分別を起して善惡を語るものであるとかいうようなのはパーリの説と異なっている。勿論右の説は慈恩大師の恣意に出たものではなく、多くは無性釈論の説を承けたものである。また未離欲者は返縁心（彼所縁心）をもって死し、離欲者は有分心をもっ

て死ぬというのもパーリ説と相違したものであり、パーリでは死はすべて有分心と同様な死心によって起るものである。さらに見心が六識に通じ、その他の諸心は意識のみであるとか云う説もパーリに全くない説であって、パーリによれば見心は前五識のみであり、引轉心と領受心とは意界であり、その他の諸心は意識界である。

要するに無性釋論に紹介されている上座部または分別説部の心識説は元來はパーリ佛教の説を紹介したものであろうけれども、無性自身がこれをよく知らなかったために、その紹介説はパーリの説とはかなりに異なっている。この無性釋論の説をうけた慈恩の九心輪の説も、やはりパーリの五門作用の説とは大いに異なったものとなってしまっている。

第五項　五門作用と八十九心

以上は五門による認識等の作用である有分―五門引轉―前五識―領受―推度―確定―速行―彼所縁―有分の經過を一般的に論じたものであって、右の諸作用の一々が八十九心中のいずれによって行なわれるものであるかに關する具體的説明にはふれなかった。パーリ佛教では註釋時代になるとその具體的論究もなされたらしく、法集論註によれば、これに關して三論師の異説があったとされている。[22] 三論師とは第一は三藏師小龍長老（Tipiṭaka-Cūḷanāgatthera）であり、第二は孔雀池〔精舍〕住者大授長老（Moravāpivāsi-Mahādattatthera）であり、第三は三藏師大法護長老（Tipiṭaka-Mahādhammarakkhitatthera）である。

まず第一師たる小龍長老の説はつぎの如くである。これによれば欲界善異熟の三因の有分心からは五門作用においては十六種の異熟心が生じ、二因の有分心からは十二種の異熟心が生じ、無因の有分心からは八種の異熟心が生ずる

とされる。これだけでは何をのべているか不明であるから、以下これを解説しよう。まず欲界善異熟の三因の有分心とは欲界有因八異熟心中の智相應の四心（三九、四〇、四三、四四）を指す。つぎに二因の有分心とは欲界有因八異熟心中の智不相應の四心（四一、四二、四五、四六）であり、無因の有分心とは善異熟の捨俱無因異熟意識界（二七）である。これらの中、三因異熟心は欲界における智慧のすぐれた人や欲界諸天の基礎心であり、二因異熟心は智慧の多少劣った者の基礎心であり、無因異熟心は非男女・兩根者・生盲・生狂・白癡等の劣等者の基礎心である。即ち三因の基礎心を有する者には五門作用において十六種の異熟心が生起する可能性があり、二因の基礎心ある者には十二種の異熟心が、善異熟無因の基礎心の者には八種の異熟心が生起するとされる。

そこで五門作用における異熟心というのは、五門作用である有分—引轉—前五識—領受—推度—確定—速行—彼所緣—有分の中、異熟心によって行なわれる前五識・領受・推度・彼所緣の四作用である。この中、前五識（二〇—二四）、領受（二五）、推度（二六、二七）の八心は三因有分心の者にも二因・無因有分心の者にも等しく生ずる。そして推度心が喜俱意識界（二六）であるか捨俱意識界（二七）であるかは、この五門における所緣が好所緣であるか好中所緣であるかによって決定される。即ち好所緣が現われた時には喜俱の推度心が生じ、好中所緣が現われた時には捨俱の推度心が生じ、その後の速行や彼所緣もそれをうけて好所緣に對しては喜俱の速行・彼所緣心が、好中所緣に對しては捨俱の速行・彼所緣心が起るのである。とにかく、前五識・領受・推度の八異熟心は三因・二因・無因のいずれの有分心に對しても生ずるのであり、ただ彼所緣異熟心の數が三因者・二因者・無因者によって異なるのである。彼所緣心となるのは前にものべたように、八欲界有因異熟心（三九—四六）、三無因異熟意識界（一九、二六、二七）の十一心であるが、今は善異熟心による場合のみを問題としているから、不善異熟意識界（一九）を除いた十異熟心が彼所緣心

として生ずる。この中、三因者に生ずる彼所縁心は右十異熟心中の八有因異熟心である。何となれば三因者には善心の場合には善心には速行心として欲界八善心の随一が生じ、その直後に起る彼所縁心は右の八善心に應ずる八異熟心であるからである。

かくて三因者の善心による五門作用においては、前五識・領受・推度の諸作用としては前述の無因の八善異熟心が、彼所縁の作用としては有因の八大異熟心が生じ、計十六心となる。今三因者の中、喜倶智相應無行異熟心（三九）を基礎心とする者の五門作用を具體的に圖示するならばつぎの如くなるであろう。

（a）好所縁の場合（喜受）(23)

（1）有分（三九）→引轉（二八）→前五識（二〇―二四）→領受（二五）→推度（二六）→確定（二九）→速行（三一）→彼所縁（三九）→有分（三九）

（2）有分（三九）→引轉（二八）→前五識（二〇―二四）→領受（二五）→推度（二六）→確定（二九）→速行（三二）→彼所縁（四〇）→有分（三九）

（3）有分（三九）→引轉（二八）→前五識（二〇―二四）→領受（二五）→推度（二六）→確定（二九）→速行（三三）→彼所縁（四一）→有分（三九）

（4）有分（三九）→引轉（二八）→前五識（二〇―二四）→領受（二五）→推度（二六）→確定（二九）→速行（三四）→彼所縁（四二）→有分（三九）

（b）好中所縁の場合（捨受）(24)

（1）有分（三九）→引轉（二八）→前五識（二〇―二四）→領受（二五）→推度（二七）→確定（二九）→速行（三五）→彼所縁（四三）→有分（三九）

(2) 有分(三九)→引轉(二八)→前五識(二〇―二四)→領受(二五)→推度(二七)→確定(二九)→速行(三六)→彼所緣(四四)→有分(三九)

(3) 有分(三九)→引轉(二八)→前五識(二〇―二四)→領受(二五)→推度(二七)→確定(二九)→速行(三七)→彼所緣(四五)→有分(三九)

(4) 有分(三九)→引轉(二八)→前五識(二〇―二四)→領受(二五)→推度(二七)→確定(二九)→速行(三八)→彼所緣(四六)→有分(三九)

右の中、有分・引轉・領受・確定の諸心は常に一定しており、前五識はその隨一が生ずるのであるから、詳細に示すならば、右の八つの場合の各々をさらに眼識(二〇)、耳識(二一)、鼻識(二二)、舌識(二三)、身識(二四)に區別すべきであるから實際は四十種となる。つぎに推度心は好所緣に對しては喜俱無因異熟意識(二六)が生じ、好中所緣(捨受所緣)に對しては捨俱無因異熟意識(二七)が生ずる。また好所緣に對しては速行心も喜俱のものであり、好中所緣に對しては捨俱のものである。故に好所緣に對しては速行心としては喜俱の四善心が、彼所緣としては喜俱の四有因異熟心が生ずるから、好所緣の場合は四種となり、好中所緣に對しても同樣に捨俱の四善心・四有因異熟心が速行・彼所緣として起るから、これも四種となる。そして速行が喜俱智相應無行善心ならば彼所緣も喜俱智相應無行異熟心であり、速行が捨俱智不相應有行善心ならば彼所緣も捨俱智不相應有行異熟心であるとされる。

なおここに問題となるのは、速行心はいかなる理由で智相應無行となったり有行となったり、智不相應無行となったり有行となったりするかということである。これに關してはパーリ諸文獻にはなんらの説明もされていないが、おそらくその場合の智慧や經驗の有無とか、精神の緊張度のいかんとかによるものではないかと思われる。以上は三因

者の中で喜俱智相應無行心を基礎心とする者の善心による五門作用の經過を示したのであるが、その他の喜俱智相應有行心（四〇）、捨俱智相應無行心（四三）、捨俱智相應有行心（四四）を基礎心とする三因者の場合も右に準じて知るべきである。

つぎには二因者の五門作用においては、引轉・前五識・領受・推度・確定の諸心は三因者の場合と同樣である。故に前五識・領受・推度を行なう異熟心は無因の八心となる。ところが速行および彼所緣には三因者の場合と異なって二因心のみしか生じないから、彼所緣作用を行なう異熟心は二因の四心のみとなって、結局二因者の五門作用における異熟心は無因の八心と二因の四心とを加えた十二心となる。今、二因者の中、例えば喜俱智不相應無行異熟心（四一）を基礎心とする者の五門作用を圖示するならば、つぎの如くである。[25]

（a）好所緣の場合（喜受）

（1）有分（四一）→引轉（二八）→前五識（二〇—二四）→領受（二五）→推度（二六）→確定（二九）→速行（三三）→彼所緣（四一）→有分（四一）

（2）有分（四一）→引轉（二八）→前五識（二〇—二四）→領受（二五）→推度（二六）→確定（二九）→速行（三四）→彼所緣（四二）→有分（四一）

（b）好中所緣の場合（捨受）

（1）有分（四一）→引轉（二八）→前五識（二〇—二四）→領受（二五）→推度（二七）→確定（二九）→速行（三七）→彼所緣（四五）→有分（四一）

（2）有分（四一）→引轉（二八）→前五識（二〇—二四）→領受（二五）→推度（二七）→確定（二九）→速行（三八）→彼所緣（四六）→有分（四一）

他の二因者である喜倶智不相應有行異熟心（四二）、捨倶智不相應無行異熟心（四五）、捨倶智不相應有行異熟心（四六）を基礎心とする者についても同様に知らるべきである。そして二因者には三因心は決して生じないとされるから、速行も彼所縁も智不相應の二因心のみであって、各二因者には四種の五門作用があり、これを五門に開けば二十種となる。その餘は三因者の場合から推知さるべきである。

つぎに無因者である白痴・生盲等の善心による五門作用においては、速行には二因善心が生ずるけれども、彼所縁には無因心のみしか生じないとされるから、この場合の彼所縁心は善異熟無因の喜倶および捨倶の二意識界であって、それは推度作用を行なうものと同一となり、結局この場合、前五識・領受・推度・彼所縁等の異熟心は無因の八心のみとなる。かくて捨倶善異熟無因異熟意識界（二七）を基礎心とする無因者の五門作用を圖示すれば、つぎの如くである。(26)

（a）好所縁の場合（喜受）

（1）有分（二七）→引轉（二八）→前五識（二〇—二四）→領受（二五）→推度（二六）→確定（二九）→速行（三三）→彼所縁（二六）→有分（二七）

（2）有分（二七）→引轉（二八）→前五識（二〇—二四）→領受（二五）→推度（二六）→確定（二九）→速行（三四）→彼所縁（二六）→有分（二七）

（b）好中所縁の場合（捨受）

（1）有分（二七）→引轉（二八）→前五識（二〇—二四）→領受（二五）→推度（二七）→確定（二九）→速行（三七）→彼所縁（二七）→有分（二七）

（2）有分（二七）→引轉（二八）→前五識（二〇—二四）→領受（二五）→推度（二七）→確定（二九）→速行（三八）→彼所緣（二七）→有分（二七）

右の表については說明を加えないでも、前の三因者・二因者の場合から推して知られうるであろう。

以上は善心が速行として起る場合の五門作用であったが、つぎには善異熟の三因者・二因者・無因者に不善心が速行として起る場合の五門作用がある。五門に生ずる不善心は法集論註では貪欲相應の八心のみについて說かれ、瞋恚心・愚癡心については說かれていない。それは瞋恚心は不好所緣に對して、愚癡心は不好中所緣に對して生ずるものであり、今は好・好中所緣に對する五門作用のみが論ぜられているためであろう。即ち好所緣に對しては喜倶相應の四貪欲心（一—四）が速行心として生じ、その場合の推度心および彼所緣心は喜倶無因異熟意識界（二六）であるとされ、また好中所緣に對しては捨倶相應の四貪欲心（五—八）が速行心として生じ、推度心および彼所緣心は善異熟捨倶無因意識界（二七）であるとされている。[27] そして右の不善心による五門作用の經過は三因者・二因者・無因者のいずれにもおそらく同様のものであると思われる。

ここで問題となる事柄がある。それは同一有情に同一所緣に對して何故に善心が生じたり不善心が生じたりするかということである。法集論註によれば、それは五門引轉作用と確定作用とに左右される。即ちもし引轉作用も確定作用もともに如理適當に行なわれれば必ず善心が速行し、もし兩者がともに非理不當に行なわれれば必ず不善心が生ずる。しかしもし引轉作用が如理であり確定作用が非理であれば、多分は善心が速行して不善心となる道理なく、また引轉作用が非理であり確定作用が如理であれば、多分は不善心が生じて善心となる道理はないとされる。[28]

以上で五門作用における善心・不善心の速行する場合の經過を詳述しおわったが、唯作心の經過については法集論

註にはのべられていない。唯作心の速行は阿羅漢のみに起り、阿羅漢は必ず三因者であるから、唯作心による經過はおそらく三因者の善心による場合に準じて知らるべきであろう。上述の五門作用では、その所緣が極大で五門作用が完全に行なわれる場合のみについて論じたが、いずれの場合にも大所緣・小所緣・極小所緣に對しては、それらの五門作用は不完全に行なわれるか、または全く行なわれないものであることは當然である。これはすでに前の第一項の説明によって知らるべきである。以上は三因者の五門作用に十六異熟心が生じ、二因者には十二異熟心が生じ、無因者には八異熟心が生ずるという三藏師小龍長老の説を紹介したのである。

つぎに第二師である孔雀池住者大授長老の説によれば、三因者の五門作用には十二種の異熟心が生じ、二因者には十異熟心が生じ、無因者には八異熟心が生ずるとされる。第一師説と第二師説との間に相違が生じた理由は、第一師は基礎心が無行であっても有行であっても彼所緣心は無行とも有行ともなると説くのに對して、第二師は基礎心が無行であれば彼所緣心も必ず無行であり、基礎心が有行であれば彼所緣心も必ず有行であると主張するからである。(29)

これを具體的に云うならば、第一師説によれば、例えば喜倶智相應無行の欲界有因第一異熟心（三九）を基礎心とする三因者には、前方の表に示したように、彼所緣心としては欲界有因の無行・有行の八異熟心（三九—四六）すべてが生ずるとされるのに對して、第二師説によれば無行の欲界有因第一異熟心（三九）を基礎心とする三因者には欲界有因の無行の四異熟心（三九、四一、四三、四五）のみが彼所緣作用として生じ、有行の四異熟心は起らないと説くのである。同樣に有行の三因者には有行の四異熟心（四〇、四二、四四、四六）のみが彼所緣として生じ無行の四異熟心は起らないとされる。故にこの説によれば三因者の五門作用には前五識・領受・推度の作用として無因の八異熟心が生じ、彼所緣作用として有因の四異熟心が生じ、計十二異熟心が生ずることになる。また二因者には彼所緣心として三

因心が生ぜず、二因心のみであるから無行の二因者には無行の二因異熟である二心（四一、四五）が、また有行の二因者には有行の二因異熟である二心（四二、四六）が、彼所縁として生ずることになる。かくて二因者の五門作用には、前五識等の作用に八無因異熟心、彼所縁作用に二有因異熟心、計十異熟心が生ずることになる。つぎに無因者においては第一師の場合と同様である。

以上の説明によって、第二師の説である三因者の五門作用には十二種の異熟心が、二因者には十異熟心が、無因者には八異熟心が生ずるという意味は明瞭となったと思う。なお法集論註によれば、第二師の説は喜倶無行の三因者の場合には、好所縁に對しては速行として喜倶の四善心・四不善心・五唯作心が生じ、彼所縁としては喜倶無行なる三因・二因異熟心が生ずるとされているが、[30] これは第一師の説でのべられなかった唯作心の速行がのべられているのみでなく、また三因者には不善心の速行の後に三因・二因の彼所縁心が生ずるように説かれているのも、第一師説が不善心の速行の後には無因の彼所縁のみ起るとされていたのと大いに異なっている。同様に二因者には不善心の速行のつぎに二因の彼所縁心が生ずるように説かれているのも[31]第一師説と異なっている。また第一師説によれば二因者には善心は二因のもののみが速行として生ずるとされているようであるが、第二師説では二因者には二因善心のみでなく、三因善心も速行として生ずるとされている。

つぎに第三師である大法護長老の説によれば、三因者の五門作用には十異熟心が生じ、二因者にも十異熟心が生じ、無因者には八異熟心が生ずるとされる。これは三因者の場合に生ずる速行心は第二師説と同じく好所縁に對しては四喜倶善心・四喜倶不善心・五喜倶唯作心の十三心であり、好中所縁に對しては四捨倶善心・四捨倶不善心・四捨倶唯作心の十二心であるとされるが、そのつぎに生ずる彼所縁心は各一心ずつしかないとされる。

例えば喜倶智相應無行心（三九）による三因者ならば、好所縁ある時には右の十三種の速行心のつぎに喜倶智相應無行心（三九）のみが彼所縁心として生じ、好中所縁ある時には捨倶十二種速行心のつぎに捨倶智相應無行心（四三）のみが彼所縁心として生ずるのである。故にこの三因者の五門作用においては異熟心は無因八心と有因二心との十心が生ずることになる。[32] 同様に喜倶智相應有行心（四〇）による三因者ならば、彼所縁作用として喜倶智相應有行心（四〇）、捨倶智相應有行心（四四）の二心が生じ、また捨倶智相應無行心（四三）を基礎心とする三因者には彼所縁作用としては喜倶智相應無行心（三九）、捨倶智相應無行心（四三）の二が生じ、また捨倶智相應有行心（四四）を基礎心とする三因者には喜倶智相應有行心（四〇）、捨倶智相應有行心（四四）の二が彼所縁作用として生ずる。

つぎに二因者および無因者の五門作用の經過は第二師説と全く同様であるから、法集論註ではその説明が略されている。[33] かくて第三師の説では三因者の五門作用においては十異熟心が、二因者にも十異熟心が、無因者には八異熟心が生ずることが明らかとなったであろう。

以上が三師による五門作用の具體説であるが、法集論註はこの三説を紹介した後に、三説の批評をしている。[34] それによれば、第一師が三因者の五門作用に唯作心が速行として作用することを説かなかったのは不可であり、これは第二師・第三師のように、好所縁には喜倶の五唯作心（三〇、四七―五〇）が、好中所縁には捨倶の四唯作心（五一―五四）が速行作用をなすことを附加すべきである。つぎに第一師説では不善心による速行後の彼所縁は無因異熟のみであるとされているがこれも不完全であり、また第二師・第三師のように、不善速行の後には彼所縁として有因異熟心のみ生ずるとするのも十分でない。これは不善速行が善速行の間にはさまって生ずる場合には、その不善速行後の彼所縁は有因異熟心であり、單獨なる不善速行後の彼所縁は無因異熟心でなければならない。

また三師の説はいずれも無因者の場合には彼所縁作用は無因異熟心によって行なわれるとされているけれども、實際は無因者にも有因異熟心による彼所縁が生ずるとすべきである。なお第二師・第三師が無行の基礎心の者には無行の彼所縁心のみが生じ、有行の基礎心の者には有行の彼所縁心のみが生ずるとするのは不可で、これは第一師のように、無行の者にも有行の者にも無行・有行の彼所縁心が起りうるとすべきである。

以上が三説に對する批評の概略である。かく五門作用の經過については種々の説があったらしく、法集論註自身もこれに對しては確定説を與えていない。なお以上の諸説の因みに、攝阿毘達磨義論には三因善心の速行の後に無因の彼所縁が起ることがあり、不善心の速行の後に三因の彼所縁が起ることがあると説かれている。(35)

以上の諸説および發趣論註(36)・入阿毘達磨論(37)・攝阿毘達磨義論(38)・清淨道論疏(39)等の説を參照し、三因者・二因者・無因者の五門作用説を作成すればつぎの如くなるであろう。

㈠三因者の場合。喜俱智相應無行異熟心（三九）を基礎心とした三因者が

(a)極大の好所縁によって五門作用を起す時には、速行心は喜俱の四善心（三一―三四）、五唯作心（三〇、四七―五〇）、四不善心（一―四）の十三心であり、彼所縁心は欲界喜俱五異熟心（二六、三九―四二）である。今これを表示すれば、つぎの如くである。まず確定心に至るまではいずれの場合にも

有分（三九）→引轉（二八）→前五識（二〇―二四）→領受（二五）→推度（二六）→確定（二九）

であり、その次の速行および彼所縁の生起關係は

速行　　　　彼所縁

（(1)（三一）――→（三九）

			存在
(2)	(三二)	→(四〇)	凡夫・有學ニ存ス
(3)	(三三)	→(四一)	
(4)	(三四)	→(四二)	
(5)	(四七)	→(三九)	無學ノミニ存ス
(6)	(四八)	→(四〇)	
(7)	(四九)	→(四一)	
(8)	(五〇)	→(四二)	
(9)	(三〇)	→(三九—四二)随一	
(10)	(一)	→(三九又ハ二六)	凡夫ノミニ存ス
(11)	(二)	→(四〇又ハ二六)	
(12)	(三)	→(四一又ハ二六)	凡夫・有學ニ存ス
(13)	(四)	→(四二又ハ二六)	

↓有分（三九）

というようになる。

(b)つぎに極大の好中所縁によって五門作用を起す時には、速行心は捨受の四善心（三五—三八）、四唯作心（五一—五四）、四不善心（五—八）の十二心であり、彼所縁心は欲界捨倶五異熟心（二七、四三—四六）である。この場合の確定心に至るまでの経過はいずれも

有分（三九）→引轉（二八）→前五識（二〇—二四）→領受（二五）→推度（二七）→確定（二九）

という一定したものであり、確定のつぎに生ずる速行および彼所縁は、つぎの如くなるであろう。

	速行	彼所縁	
(1)	(三五)	→(四三)	凡夫・有學ニ存ス
(2)	(三六)	→(四四)	

(3)（三七）→（四五）
(4)（三八）→（四六）
(5)（五一）→（四三）
(6)（五二）→（四四）
(7)（五三）→（四五）
(8)（五四）→（四六）　｝無學ノミニ存ス
(9)（五）→（四三又ハ二七）
(10)（六）→（四四又ハ二七）　｝凡夫ノミニ存ス
(11)（七）→（四五又ハ二七）
(12)（八）→（四六又ハ二七）　｝凡夫・有學ニ存ス
　　　　　　　　　　　　　　　｝→有分（三九）

(c)つぎに不好所縁に對しては喜倶心を基礎心とする者には憂倶の二瞋恚心（九、一〇）が速行として生ずることは絶對にないとされる。これは喜悅樂天的性格の者は怒ることが決してないことを示すものである。この場合には不善異熟の前五識（一三—一七）、領受（一八）、推度（一九）が生ずるのみで推度心の直後には有分に墮すとされている。[40] 故にこれを圖示するならば、つぎの如くなるであろう。

有分（三九）→引轉（二八）→前五識（一三—一七）→領受（一八）→推度（一九）→有分（三九）

(d)つぎに極大の不好中所縁に對しては捨倶の二愚癡心である疑心（一一）、掉擧心（一二）が速行として生じ、不善異熟の前五識（一三—一七）、領受（一八）、推度（一九）、彼所縁（一九）が生ずると思われる。それを圖示するならば

（1）有分（三九）→引轉（二八）→前五識（一三—一七）→領受（一八）→推度（一九）→確定（二九）→速行（一一）→彼所縁（一九）→有分（三九）

（2）有分（三九）→引轉（二八）→前五識（一三—一七）→領受（一八）→推度（一九）→確定（二九）→速行（一二）→彼所縁

（一九）→有分（三九）

となるであろう。なお疑心は凡夫のみに生じて、聖者には生じない。

以上は喜倶智相應無行異熟心（三九）を基礎心とする三因者の場合であったが、喜倶智相應有行異熟心（四〇）を基礎心とする三因者も同様であると知らるべきである。

つぎに捨倶智相應無行異熟心（四三）を基礎心とする三因者の五門作用も好所縁・好中所縁・不好中所縁に對しては右と同様であると知らるべきであるが、不好所縁に對しては二瞋恚心（九、一〇）が速行する。故にこの場合を圖示するならば

有分（四三）→引轉（二八）→前五識（一三―一七）→領受（一八）→推度（一九）→確定（二九）→{速行（九）/速行（一〇）}→彼所縁（一九）→有分（四三）

となり、これは捨倶智相應有行異熟（四四）の三因者についても同様である。そして瞋恚心は凡夫および須陀洹・斯陀含のみに生じて阿那含・阿羅漢には生じないものである。

㈡二因者の場合。以上で三因者の五門作用を説明表示しおわったから、つぎには二因者の五門作用をのべることにしたい。まず喜倶智不相應無行異熟心（四一）を基礎心とする二因者について見るに、

(a)極大の好所縁に對しては速行作用としては喜倶の四善心（三一―三四）、四不善心（一―四）の八心が生じ、唯作心は生じない。けだし二因者はすべて凡夫のみであって、有學・無學の聖者は必ず三因者であるからである。つぎに彼所縁としては喜倶二因・無因の三善異熟（四一、四二、二六）が生ずる。故にこの場合の作用經過を圖示するならば、まず確定作用に至るまではいずれも

有分（四一）→引轉（二八）→前五識（二〇—二四）→領受（二五）→推度（二六）→確定（二九）

であり、確定のつぎに生ずる速行および彼所緣等は

	速行		彼所緣
(1)	（三一）	→	（四一）
(2)	（三二）	→	（四二）
(3)	（三三）	→	（四一）
(4)	（三四）	→	（四二）
(5)	（一）	→	（四一又ハ二六）
(6)	（二）	→	（四二又ハ二六）
(7)	（三）	→	（四一又ハ二六）
(8)	（四）	→	（四二又ハ二六）

→有分（四一）

となる。

(b)つぎに極大の好中所緣に對しては、速行としては捨倶の四善心（三五—三八）、四不善心（五—八）の八心が、彼所緣としては捨倶の二因・無因の三善異熟心（四五、四六、二七）が生ずる。そして確定作用に至るまではいずれも

有分（四一）→引轉（二八）→前五識（二〇—二四）→領受（二五）→推度（二七）→確定（二九）

と經過し、確定の後に生ずる速行・彼所緣は

	速行		彼所緣
(1)	（三五）	→	（四五）
(2)	（三六）	→	（四六）
(3)	（三七）	→	（四五）

↓
(4)(三八)→(四六)
(5)(五)→(四五又ハ二七)
(6)(六)→(四六又ハ二七)
(7)(七)→(四五又ハ二七)
(8)(八)→(四六又ハ二七)
}→有分(四一)

という八種となる。

つぎに不好所縁・不好中所縁の場合は三因者に説いたのと有分が異なるのみで他は全く同様であるから今はこれを略する。また他の二因者である喜倶智不相應有行(四二)、捨倶智不相應無行(四五)、捨倶智不相應有行(四六)の三異熟心を基礎心とする者についても右の説明および三因者の説明によって知らるべきである。

㈢無因者の場合。つぎに無因者の五門作用においては、好所縁に對しては速行として喜倶の四善心(三一—三四)、四不善心(一—四)が生じ、彼所縁としては喜倶無因異熟心(二六)が生ずる。また好中所縁に對しては速行として捨倶の四善心(三五—三八)、四不善心(五—八)が生じ、彼所縁としては捨倶無因善異熟心(二七)が生ずる。今、善異熟無因心(二七)を基礎心とする無因者についてこれを見るに、

(a)極大の好所縁に對しては

有分(二七)→引轉(二八)→前五識(二〇—二四)→領受(二五)→推度(二六)→確定(二九)→{速行(三一—三四) / 速行(一—四)}→彼所縁(二六)→有分(二七)

と經過し、また

(b)好中所縁に對しては

有分（二七）→引轉（二八）→前五識（二〇—二四）→領受（二五）→推度（二七）→確定（二九）→{速行（三五—三八）
速行（五一—八）}→彼所縁（二七）→有分（二七）

というように經過する。つぎに不好所縁・不好中所縁に對しては三因者または二因者の捨倶の場合と同様の經過をなし、ただ有分心が異なるのみである。以上は善趣における無因者の場合であるが、つぎには悪趣における無因者、即ち不善異熟意識界（一九）を有分心とする者の五門作用も前の場合と同様であるから、その説明を略する。

（1） Abhsaṅg. p. 16 f.
（2） AbhsaṅgṬ. p. 135 f.
（3） 古代のセイロン語による中部註には彼所縁は一心刹那または二心刹那のものであるとされたらしいが、淸浄道論や分別論註等では彼所縁は二心刹那のみであって、一心刹那となることはないともされる。VM. p. 547; VibhA. p. 153; VMṬ. III, p. 321 參照。ところが法集論註や淸浄道論の他の場所では彼所縁は一または二心刹那であるとされている。DhsA. p. 265; VM. p. 459 參照。また阿那律は右の兩説を彼の著書に採用している。卽ち第一義決定論では彼所縁は一または二心刹那であると説き、攝阿毘達磨義論および名色差別論では彼所縁は二心刹那であるとのべている。AbhsaṅgṬ. p. 139. 參照。
（4） DhsA. p. 270.
（5）（6）（7） Ibid. p. 269.
（8） Ibid. p. 270; VM. p. 459.
（9） AbhsaṅgṬ. p. 132.
（10）（11） DhsA. p. 269.
（12） VM. p. 21=DhsA. p. 400 f.=MA. I, p. 75 f.; VM. p. 617 f.; DhsA. p. 269 f.; Sacca-saṅkhepa (JPTS. 1917—17, p. 21 f.) なお VM. p. 546 f.=VibhA. p. 152 f.; Abhav. p. 56 參照。
（13） DhsA. p. 271 f.; AbhsaṅgṬ. p. 137 f.
（14） DhsA. 279 f.; Abhav. p. 56.
（15） DhsA. 270 f.
（16） DhsA. p. 279; Abhav. p. 55.

(17) 解脱道論巻一〇（大正三二・四四九b）
(18) 同上（大正三二・四四九b以下）
(19) 攝大乘論無性釋巻二（大正三一・三八六b）
(20) 成唯識論述記巻四本（大正四三・三五四a以下）
(21) 成唯識論樞要巻下本（大正四三・六三五b以下）
(22) DhsA. p. 267 ff.
(23) Ibid. p. 270.
(24) Ibid. p. 271.
(25) Ibid. p. 276.
(26) Ibid. p. 276 f.
(27) Ibid. p. 277.
(28) Ibid. p. 277 f.
(29)(30) Ibid. p. 284.
(31) Ibid. p. 285.
(32) Ibid. p. 286 f.
(33) Ibid. p. 287.
(34) Ibid. p. 287 f.
(35) AbhsaṅgṬ. p. 147.
(36) Tika. p. 274 ff.
(37) Abhav. p. 20.
(38) Abhsaṅg. p. 18 f.; p. 19 f.
(39) Ibid. p. 18 f. cf. DhsA. p. 278; Abhav. p. 54.
(40) VMṬ. III, p. 92.

第三節　顯現的心作用（其二）意門作用

前節においては路心による顯現的心作用の中、五門作用に關する說を紹介したが、本節では意門作用をのべることにしたい。意門作用の中には㈠欲界における認識・作業等の意門一般作用、㈡禪定作用、㈢神通作用、㈣出世間の聖道作用、㈤果定および滅盡定作用等があるから、以下項を追ってそれらを紹介することにしたい。

第一項　欲界の意門一般作用

まず欲界における意門一般の作用には、大別すれば二種類がある。その一は五門作用に引き續いて、五門において認識把握されたものを所緣として、さらにそれを詳細に考察したり取捨選擇したりするために起る意門作用である。けだし五門作用は十四心刹那という短時間に行なわれるものであって、その間に所緣の一應の認識は成立するけれども、それを一層深く考察思惟することは五門作用では行なわれないから、このような考察思惟をなすために、五門作用がおわって有分に入った直後に、五門作用が所緣としたものを所緣として意門作用が繼起するからである。第二の意門作用は純粹な意門作用であって、最初から種々の法境を所緣として起るものである。しかし右の二作用はその發生の動機が異なるのみであって、作用の經過や性質においてはなんら異なることがないから、以下の論究においてはこれを同一のものとして取り扱うことにしたい。

この意門作用は何を所緣とするかと云えば、尼柯耶・阿含にもあるように、意と法とによって意識が生ずるとされているから、意識の所緣は法である。それでは法とは何であるかと云えば、法集論註には

> 六内處・三相・三非色蘊・十五細色・涅槃・施設といふ法處中の繫（世間）・不繫（出世間）の此等諸法が法所緣なるものなり[1]。

とされている。この中、六内處とは眼・耳・鼻・舌・身・意の六根であり、三相とは空（suññatā）・無相（animitta）・無願（appaṇihita）の三であり、三非色蘊とは受・想・行の三蘊であり、十五細色（sukhuma-rūpa）とは（1）女根（itthindriya）、（2）男根（purisindriya）、（3）命根、（4）心基（hadaya-vatthu）、（5）身表（kāya-viññatti）、（6）語表（vacī-viññatti）、（7）虛空界（ākāsa-dhātu）、（8）色輕快性（rūpassa lahutā）、（9）色柔軟性（rūpassa mudutā）、（10）色適業性（rūpassa kammaññatā）、（11）色積集（rūpassa upacaya）、（12）色相續（rūpassa

santati)、（13）色老性（rūpassa jaratā)、（14）色無常性（rūpassa aniccatā)、（15）段食（kabaḷinkāra-āhāra）の十五であって、これらは法處所攝の色法であるとされる。[2] つぎに施設（paññatti）とは假法および概念である。假法とは第一義的には存在しない家・人・車など、または全然存在しない龜毛・兎角などであり、概念とは例えば五門によって認識把握された色法が後に意門の所縁として現われるような場合であって、この場合のは實の色法ではなく、概念としてのものである。[3] 前五識によって認識される色境は現在所縁のみであるが、意識によって認識される法境は現在所縁のみでなく、また過去・未來の所縁にもおよんでいる。さらに過去・現在・未來の三世のみでなく、時間の範疇に入らない非時的のものも意識の所縁となる。非時的のものとは涅槃・施設等を指すのである。

右のような種々の法境を所縁として意門作用が生ずる際にも、その意門作用が完全に行なわれるためには、㈠明瞭な法境が意門に現われること、㈡意が破壞していないこと、㈢作意が存すること、という三條件が具備されなければならない。[4] その中、意とは有分心のことである。作意とは五門作用の場合にものべたように引轉作用のことである。五門作用においては五門引轉心（二八）が作意（注意喚起）を行なったが、意門作用においては意門引轉心（二九）が作意を行なう。即ち意である有分心が完全である時に意門に明瞭な法境が現われると、まず意門引轉心である捨俱無因唯作意識界が有分心に對して引轉作用を行なうのである。かくてまず有分心が二心刹那動搖して斷絕し、つぎに意門引轉心が一心刹那の間生起し、それから直ちに速行に入る。欲界の一般意門作用においては、五門作用におけると同樣に速行は七心刹那繼續し、その後に二心刹那の彼所縁作用があり、それから再び有分に入るのである。[5] そして速行や彼所縁を行なう心は五門作用の場合と異ならない。

即ち速行心には欲界八善心（三一―三八）、十二不善心（一―一二）、欲界有因八唯作心（四七―五四）、笑起心である喜

倶無因唯作意識界（三〇）の二十九があり、彼所縁心には欲界有因八異熟心（三九—四六）、三無因異熟意識界（一九、二六、二七）の十一心がある。速行としての八欲界善心は凡夫・有學等が施・戒・修定等の欲界諸善業等を行なうものであり、十二不善心は十不善業道等の諸不善業を行なうものであり、諸唯作心は阿羅漢が衆生化導等の諸方便行を營なむものである。いかなる幾種の速行や彼所縁が生ずるかについては五門作用における速行・彼所縁の經過と全く同様であるから、今はその説明を省略する。詳細は前節第五項によって知らるべきである。

以上は明瞭な所縁が現われた場合の完全な意門作用の經過であるが、もし所縁が不明瞭である場合には、彼所縁作用は起らないで、速行の後に直ちに有分に入るのである。[6] かくて明瞭所縁に對する意門作用は

有分動搖（二刹那）→意門引轉（一刹那）→速行（七刹那）→彼所縁（二刹那）→有分

という十二心刹那のものであったが、不明瞭所縁に對しては

有分動搖（二刹那）→意門引轉（一刹那）→速行（七刹那）→有分

という十心刹那の意門作用が起る。

右のように法境を明瞭所縁（vibhūtârammaṇa）・不明瞭所縁（avibhūtârammaṇa）の二とするのは註釋書類および攝阿毘達磨義論等の説であるが、後世の説によれば、法境は極明瞭所縁・明瞭所縁・不明瞭所縁・極不明瞭所縁に四分され、その中、極明瞭所縁・明瞭所縁の二は註釋時代の明瞭所縁・不明瞭所縁にあたるものであり、不明瞭所縁とは意門引轉心が二・三刹那だけ生じて有分に入る場合を云い、極不明瞭所縁とは有分の動搖のみあって路心の作用が全く生じない場合を指すとされる。[7] これは五門の所縁が四種に分類されているのに模したものであろう。

五門作用においても意門作用においても、もっとも中心となるものは認識・作業等をつかさどる速行作用である。

善悪等の業はすべてこの速行作用において行なわれるものであって、尼柯耶・阿含以來、㈠黒にして黒異熟ある業、㈡白にして白異熟ある業、㈢黒白にして黒白異熟ある業、㈣非黒非白にして非黒非白異熟ある業として説かれている四種業もすべて速行作用において行なわれるのである。しかし右の四業中、第二の白にして白異熟ある業は上二界の禪定業であり、第四の非黒非白業は出世間無漏の聖道であるから、それらは欲界業に含まれず、従って今問題となっている速行作用ではない。欲界の速行作用は第一の黒業および第三の黒白業である。これらの業が五門または意門の速行作用として行なわれる場合に、その業には受報の有無やその時期によって現法受業（diṭṭhadhamma-vedaniya-kamma）、次生受業（upapajja-vedaniya-kamma）、後後受業（aparāpariya-vedaniya-kamma）、既有業（ahosi-kamma）の四があるとされる。(8)

その中、現法受業とはそれが善であっても不善であっても、その業の報を現世において受けるものであり、それは五門作用または意門作用における七刹那の速行心中の第一刹那の思によって行なわれるとされる。しかしもしその思が弱くして報を引く力がなければその思は既有業と稱せられる。既有業とは過去にも現在にも未來にも全然その報をもたらすことのない不毛の業という意味である。次に次生受業とは次生においてその報を受ける業であって、これは七刹那の速行心中の第七刹那の思を云う。しかしこの場合にも、もし弱い思であれば報をもたらすことができないで既有業となる。つぎに後後受業とは次生以後の未來生においてその報を受ける業であって、それは七刹那の速行中の第二乃至第六の速行思であるとされる。この場合にももしその思が弱ければ既有業となるのである。(9)

以上、これらの諸業が五門作用または意門作用における速行心において行なわれると説いたが、パーリ文獻によれば、五門の速行心においてはこのような善悪の業は行なわれることなく、それは意門の速行心のみにおいて行なわれ

るとなす説と、五門の速行においてもこのような業が起りうるという説とがあるようである。まず五門の速行が完全に善悪の思となるということを説いたものに清浄道論等がある。即ち

色所縁が眼前に現はれ來る時、有分〔の動揺〕が二回生じて滅せる後、唯作意界が引轉作用を成じつつ生滅す。それより眼識が見作用を、次に異熟意界が領受作用を、次に異熟無因意識界が推度作用を、次に唯作無因意識界が確定作用を成じつつ生滅す。その直後に速行が作用す。その際、有分の時にも、引轉〔乃至確定〕等の何れの場合にも、律儀又は不律儀あることなし。唯だ速行の刹那において、若し〔そこに〕悪戒又は忘念又は無智又は無忍又は懈怠が起らば不律儀あり。(10)

とされて善戒・悪戒等の諸業が五門作用中の速行心で得られるとされている。

ところが右の文に對する説明として、護法は清浄道論疏に、五門作用以後に數回の意門作用が繼起し、それら意門作用中の速行思によって善悪業等が完成するように説いている。即ち

眼門において色所縁が現はれたる時、決定せる〔心經過〕によりて善・不善の速行が七回生起して有分に墮し、然る後、それを承けて意門の速行がその同じ所縁に對して七回生起しては有分に墮し、更にその〔意〕門においてその同じ所縁に依りて「女なり」、「男なり」等と確定判斷しつつ、信樂・愛染等の〔思ある〕速行が七回速行す。(11)

とされているのはそれである。佛音も長部註・中部註ではこれと同趣旨のことを略説している。(12)

それでは五門の速行で善悪の業が完成するという説と、その後の幾回かの意門の速行によらなければ善悪業は完成しないという説とのいずれが正しいであろうか。これはいずれも誤っているのではなく、ただ前者よりも後者が心作用説において詳細になったものと見らるべきである。元來、佛教における心作用説は次第に複雑詳細になって來ているのであって、尼柯耶・阿含以來、右の兩説に至るまで、善悪業の生起に關する心作用説は少くとも四段の發展經過

をたどっている。

㈠まず尼柯耶・阿含では善惡業または煩惱が生起する經過としては、根・境・識の和合によって觸が生じ、その際にはそこに作意が作用しており、觸から受→想→思とか受→愛とかいう風にして思または愛という業煩惱が發生するとされた。卽ち（作意）→識（觸）→受→思、または識（觸）→受→愛である。瑜伽行派等で一心中に生起する心作用の順序として作意—觸—受—想—思が說かれるのは、右のような尼柯耶・阿含の說をうけたものであろう。

㈡ところが部派時代の阿毘達磨になって心心所相應思想が生ずるようになると、受・想・思等は心所法として一心中に同時に俱存するとされるようになり、今や受・想・思は單獨の心作用ではなく、一刹那に一心中に俱起するものであるとされたとともに、他方ではそれらの受・想・思等を含んだ心が繼起することによって、善惡の業が生ずるという說も生じた。前者は有部等の說であり、後者はパーリ佛敎の說である。そして後者は前者を一段發達させたものであって、つぎの第三段階に攝せらるべきものである。有部等では右のように一心中に作意・觸・受・想・思等が存すると說くために、五門において認識が發生する場合、眼識等の前五識に善惡等の作業の作用があるように說くのである。それは前五識にも善惡の思が相應俱起するとされるからである。

㈢ところがパーリ佛敎では前五識は決して善惡の業を行なうことができないと說く。何となれば前五識による作用は五門引轉→前五識→領受→推度→確定→速行→彼所緣と經過し、速行作用に至って始めて善惡の思が存するからである。この五門作用の經過は、前の第一節にものべたように、實際は尼柯耶・阿含の作意→觸→受→想→思を說いたものにほかならない。今、その兩者を比較すれば

阿含説　作意→觸→受→想→思

　　　　＝　　＝　＝　＝　　＝

パーリ説　引轉→前五識→領受→推度→確定→速行→彼所緣

というようになるからである。そして有部等が前五識と云っているのは實際はパーリの五門作用全體にあたるのである。從って、パーリで意味する前五識と有部等が意味する前五識とは大いに異なっていると見なければならない。有部で前五識は染淨にわたると説くのに對して、パーリ佛敎が前五識を唯無記であると説くのは、このような前五識の意味内容の相違に基づくものであると考えられる。もっとも例えば五事毘婆沙論に、前五識には異熟と等流との二があって[13]、おそらく前五識（異熟）→前五識（等流）というように經過するとされているのではないかと思われる點から見れば、有部内でも、前五識が直接に善惡業を行なうものではないと考えた者もあったようであるが、有部では心作用の經過がなんら具體的に説かれていないから、その眞意を知ることは困難である。

しかし瑜伽行派が瑜伽師地論に前五識の經過を説いているのは右の有部説を發達させたものであるかも知れない。それによれば、五門作用においては第一刹那にはまず前五識が生じ、これを率爾心と云い、第二刹那には意識が生じて前五識の所緣が何であるかを尋求する。これを尋求心という。もしさらに心が散亂しなければ第三刹那にはまた意識が生じて五門による所緣が何であったかを決定するのである。これを決定心という。卽ち五門の經過は前五識（率爾心）→意識（尋求心）→意識（決定心）と作用するのである。そしてこの三心ともに染淨にわたることがある。それは前五識はその前五識の前に起った意識の染淨に從うからである。意識は自己の分別と以前の意識からの影響とによって染淨となる[14]。これは五門作用を多少具體的に説いたものであるけれども、註釋時代までのパーリ佛敎の五門作用

に比すれば、なおきわめて幼稚である。

(四)しかし、このパーリ佛敎の五門作用もなおその説明が簡單であると見なして、淸淨道論疏等では前述のように五門作用に繼起する數回の意門作用によって始めて完全な認識・作業等が行なわれうるとした。

(五)しかしさらに時代が下ると、善惡業や認識作用は右のような一回の五門作用と數回の意門作用とのみでは完成しないとし、幾回もの五門作用の後に起る數十回の意門作用によって始めて完全な認識・作業が行なわれるとするようになった。例えばこれを認識作用について云えば、まず五門に色境が現われると

有分動搖→引轉→前五識→領受→推度→確定→速行→彼所緣

という五門作用が生じて有分に墮し、さらにその同じ所緣に對して――けだし色は一生滅の現在をおわり、つぎの生滅の現在にあり――、さらに幾回かの五門作用が繰り返されることによって、その所緣が始めて明瞭に認識される。けだし一回の五門作用では所緣の一部しか認識されず、所緣の各部分が認識されるためには數回の五門作用を必要とするからである。この數回繰り返される五門作用は時間にすればきわめて瞬時にして行なわれる。かくて數回の五門作用によって部分的に所緣の諸部分が認識されると、つぎにはそれら諸部分を綜合して所緣そのもののような全一なものとしてこれを認識するために數回の意門作意が行なわれる。これらの意門作用を統合作用（samudāyaggahaṇa or samūhaggahaṇa）という。

所緣が全的に統合把握されると、つぎにはその所緣が何であるかという所緣の意味把握作用（atthaggahaṇa）として數回の意門作用が生じ、もしその所緣に名稱があるとすれば、つぎには名稱把握作用（nāmaggahaṇa）として數回の意門作用が行なわれ、ここに始めて所緣の認識が成立する。右はその認識過程において比較・想像等の作用が加

わらない單純な場合であるが、もしその所縁と同一または類似の認識をかつて經驗している者には、現在の所縁と過去の經驗とを比較するために、過去の經驗を追憶再現せしめる作用とか、兩者を比較する作用とかのような、その判定を下す作用等が行なわれる。さらに標識・記號・文字等を見る場合とか、他人の語言音聲等を聞く場合とかにもきわめて複雜な心作用が經過する。しかしこのような詳細複雜な說はパーリ佛敎の註釋時代または復註時代にはまだ存しないで、近世になってビルマにおいて生じたものである。[15] 故にこの說は本書が取り扱う範圍を越えたものであるけれども、認識・作業等に關する心作用の經過に關する說が尼柯耶・阿含以來いかに發達して來たかを示す一例として簡單に紹介したにすぎない。

以上によって、欲界において普通に行なわれる五門作用・意門作用に關する一應の說明をおわったが、なお意門作用としては夢の作用のような特殊なものもあるけれども、夢の作用については他の機會に讓ることにしたい。[16]

第二項　禪定作用

前項においては欲界における意門作用一般の經過についてのべたが、意門作用にはその他に禪定作用のようなものがある。禪定作用には欲界心による欲界定のみでなく、色界定・無色界定もあり、また右の三界の有漏定のみでなく、出世間の無漏定もある。その中、本項では三界有漏の禪定作用のみを論ずることにしたい。なお有漏禪定中には神通等の特別の作用もあるけれども、ここでは一般の禪定作用のみを取り扱い、特殊な神通作用は次項にゆずることにしたい。

パーリ佛敎で註釋時代に說かれる禪定には、その禪定の所縁の種類によって三十八業處または四十業處というもの

がある。ここに業處（kammaṭṭhāna）とはパーリ佛教獨特の術語であって、禪定の所緣またはその所緣によって得られた禪定を指すのである。今、四十業處の名目を列擧するならば、つぎの如くである。

㈠ 十遍（dasa kasiṇāni）（1）地遍（paṭhavī-kasiṇa）、（2）水遍（āpo-k.）、（3）火遍（tejo-k.）、（4）風遍（vāyo-k.）、（5）靑遍（nīla-k.）、（6）黃遍（pīta-k.）、（7）赤遍（lohita-k.）、（8）白遍（odāta-k.）、（9）光明遍（āloka-k.）、（10）限界虛空遍（paricchinnâkāsa-k.）

㈡ 十不淨（dasa asubhā）（1）膨脹（uddhumātaka）、（2）靑瘀（vinīlaka）、（3）膿爛（vipubbaka）、（4）斷壞（vicchiddaka）、（5）食殘（vikkhāyitaka）、（6）散亂（vikkhittaka）、（7）斬斫離散（hatavikkhittaka）、（8）血塗（lohitaka）、（9）蟲聚（puḷavaka）、（10）骸骨（aṭṭhika）

㈢ 十隨念（dasa anussatiyo）（1）佛隨念（buddhânussati）、（2）法隨念（dhammânussati）、（3）僧隨念（saṅghânussati）、（4）戒隨念（sīlânussati）、（5）捨隨念（cāgânussati）、（6）天隨念（devatânussati）、（7）死隨念（maraṇânussati）、（8）身至念（kāyagatā-sati）、（9）安般念（ānāpāna-sati）、（10）寂止隨念（upasamânussati）

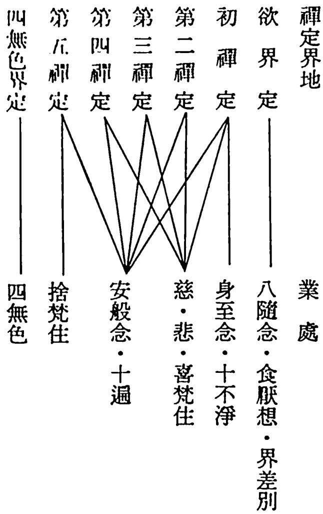
㈣ 四梵住（cattāro brahmavihārā）（1）慈（mettā）、（2）悲（karuṇā）、（3）喜（muditā）、（4）捨（upekkhā）

㈤ 四無色（cattāro āruppā）（1）空無邊處、（2）識無邊處、（3）無所有處、（4）非想非非想處

㈥ 一想（ekā saññā）　食厭想（āhāre paṭikūla-saññā）

㈦ 一差別（eka vavatthāna）　四界差別（catudhātu-vavatthāna）

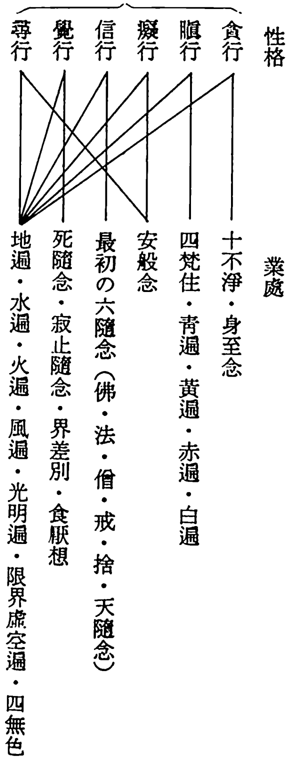
三十八業處というのは右の十遍中の最後の二である光明遍・限界虛空遍が除去されたものである。そして古い時代には三十八業處說が多く行なわれ、後には四十業處となったようである。(17) これら業處は前述のように禪定の所緣の相違による區別であって、禪定の心的經過とか禪定心そのものとかの相違によるものではない。同一禪定心でもその所緣を異にすることによって異なった業處となる。禪定の界地の上からこれらの業處を見れば、その中には欲界定に屬するもの、色界初禪定乃至第五禪定に屬するもの、または無色界定に屬するものがある。今、四十業處と禪定との關係を表示すれば、つぎの如くなる。(18)



四十業處の一々がいかなるものであるかの詳細な具體的說明は淸淨道論(19)にゆずって、今はこれを省略したい。それはここでは禪定を心作用方面から考察するのが主題であり、業處の相違は前述のように心作用に關係がないからである。何故に種々の業處が說かれているかと云えば、それは學人の性格や境地に應じてもっとも容易に禪定を得させる

ためである。このことは例えば小部自説経に貪を捨断するために不浄観を修習し、瞋を捨断するために慈を修習し、尋（多思惟）を断絶するために安般念を修習し、我慢を断滅するために無常観を修習すべきであると説かれ[20]、また有部や瑜伽行派で五停心観なるものを設けて、欲貪の對治のためには不浄観を修し、瞋恚の對治のためには慈を修し、愚癡の對治のためには縁起観を修し、尋の對治のためには安般念を修し、慢の對治のためには界差別を修すべきことを説いている[21]點と同致のものであって、それを一層詳細複雑にしたのが四十業處説である。

パーリ佛教によれば、人々の性格には大別すれば、(一)貪欲の多い性格としての貪行（rāga-cariyā）、(二)怒り易き性格としての瞋行（dosa-cariyā）、(三)愚鈍の性としての癡行（moha-cariyā）、(四)他を信頼する性格としての信行（saddhā-cariyā）、(五)智慧のすぐれた性格としての覺行（buddhi-cariyā）、(六)思惟多き性格としての尋行（vitakka-cariyā）という六種のものがあるとされる[22]。この六種の性格に應じて業處が修せらるべきであり、中にはいずれの性格にも適した業處もある。今六種性格と業處との適合關係を表示するならば、つぎの如くである[23]。



またこれら業處の中でも、尋行者には小さな業處（觀法の對象として作られた地・水等）が所緣として適し、癡行者には大きな業處が適するとされる。そしてこの四十業處中でいずれの性格の者にも適するのは右の表によって知られるように、地遍等であり、かつ地遍等は色界諸禪にわたるものであるから、パーリ佛教では禪定の具體的説明においてはいずれの人にもいずれの禪定にも適する地遍等によることが多い。この點は有部等で禪定を得るために主として安般念や四念處が説かれているのと異なっている。

上述のようにパーリ佛教の禪定は地遍處によって得られるものが普通に説かれるから、ここでも地遍によっていかにして禪定の狀態が獲得され、それがいかに進展して行くかの心的經過を紹介することにしたい。地遍とは土地を觀じて精神統一を得る禪定法であって、その修行の最初においては自然の土地または人工的な圓形の土を、卽ち色境としての具體的な所緣を五門作用によって把握するのである。[24] この五門作用によって最初に把握された所緣の相は遍作（準備）相（parikamma-nimitta）と呼ばれる。[25] その所緣を五門作用によってさらに幾度も認識して完全に把握すれば、かくて把握された所緣は取相（uggaha-nimitta）と呼ばれる。この取相はすでに色境ではなく、法境卽ち意門の所緣となっているけれども、五門の所緣である色境と同樣にいまだ具體的內容を殘存するものであって、そのままでは禪定の所緣となりえない。學人がこの取相をば欲界の意門作用によって幾回となく觀察し續けておれば、その取相は次第に洗練淨化されて色も形も有さず、また生滅變化もしない純粹相となる。この相は似相（patibhāga-nimitta）と呼ばれ、この似相が禪定の所緣となるに適するのである。[26] 取相を把握する際の五門作用および取相を觀察して似相とする場合の意門作用は前諸項にすでにのべたような心的經過をたどるものであり、その際の速行作用は主として欲界善心によって行なわれる。そして似相が現われる前後の意門作用は、すでに所緣に心を專注する精神統一の狀態に

あるから、欲界定と呼ばれる。この欲界定をさらに續けておれば、つぎに色界初禪定が生ずるようになる。

初禪定が生ずるためには、その以前の欲界定において初禪の障碍となるべき欲貪・瞋恚・惛沈睡眠・掉擧惡作・疑の五蓋を鎮伏（一時的に止息せしめること）しなければならない。かく五蓋が鎮伏され、心が鎮靜すればここに始めて初禪定が生ずる。その生起の心的狀態はつぎ如くである。まず意門に似相が現われると二心刹那の有分の動搖があり、つぎに一刹那の意門引轉心が生じ、つぎに三刹那または四刹那の欲界善心が速行作用として起り、第四または第五刹那に色界初禪善心が一刹那速行し、その後に有分に落謝する。これが初禪定を始めて得た最初の場合である。この中、最初の三または四刹那の欲界速行心を近行定（upacāra-samādhi）と云い、最後の色界善心による速行を安止定（appanā-samādhi）と云う。近行定は有部で說く未至定（anāgamya-samādhi）または近分定（sāmantaka-samādhi）に類似し、安止定は有部の根本定（mūla-samādhi）にあたるのである。近行定は欲界定であり安止定のみが色界定であることは勿論である。近行定が何故に三刹那または四刹那あるかと云えば、迅速に入定しうる能力ある速通達者には三刹那の欲界速行があり、入定に手間取る遲通達者には四刹那の欲界速行心があるからである。この三刹那または四刹那の欲界定は總稱的には前述のように近行定と呼ばれるけれども、これを細分すれば、四刹那の場合は第一を遍作（parikamma）と云い、第二を近行（upacāra）と云い、第三を隨順（anuloma）と云い、第四を種姓（gotrabhū）と呼ぶのである。三刹那の場合は第一を近行、第二を隨順、第三を種姓と云うのである。[27] それら三刹那または四刹那の近行定は同一經過中には同一の欲界善心によって行なわれることは云うまでもない。今、初禪定が生起した場合の心作用の經過を圖示すればつぎの如くである。但し欲界善心では三因心のみが色界定等に入る。

速通達者　有分動搖→引　轉→近　行→隨　順→種　姓→初禪善心→有　分
　　　　　（二刹那）（一刹那）　近行定（三刹那）　安止定（一刹那）
　　　　　　　　　　　　　　　　速行（四刹那）

遲通達者　有分動搖→引　轉→遍　作→近　行→隨　順→種　姓→初禪善心→有　分
　　　　　（二刹那）（一刹那）　近行定（四刹那）　安止定（一刹那）
　　　　　　　　　　　　　　　　速行（五刹那）

かくて右の經過では速行心は四刹那または五刹那であり、有分動搖以後七刹那または八刹那で再び有分に入る。

一旦初禪定が獲得されると、修行者はさらにこれを練習して初禪定に熟達する必要がある。そのためには初禪の障碍である五蓋を一層よく對治するために、初禪の五支である尋・伺・喜・樂・心一境性を欲界善心による意門作用によってよく觀察しなければならない。この觀察が十分に行なわれ、かつ初禪定への入定が修練されて來ると、容易に自由に初禪定への意門引轉が生起するようになる。これを引轉自在（āvajjana-vasa）という。それについで入定することも、在定（期間を決意）することも、出定することも、五支を觀察することも容易に自由にできるようになる。これらを入定自在（samāpajjana-vasa）、在定自在（adhiṭṭhāna-vasa）、出定自在（vuṭṭhāna-vasa）、觀察自在（paccavekkhaṇavasa）という。以上の五自在を得れば、修行者は自己の欲する時にいつでも直ちに入定することができ、また自己の欲する期間中、安止定に入っていることができ、自己の欲する時に自由に出定することができるのである。(28)故に最初には一刹那しか得られなかった安止定が、今や終日終夜でも引續いて得られるようになる。(29)

以上が色界初禪定の獲得および進展における心的經過であるが、もし學人が初禪の過患を厭ってさらに勝妙な第二禪を獲得しようと欲すれば、初禪を修習したと同樣な經過で第二禪を得るに至り、さらに學人の意向と努力とによっ

て次第に第三禪・第四禪・第五禪・空無邊處・識無邊處・無所有處・非想非非想處が得られるようになる。その場合、近行定は欲界心によって行なわれ、安止定は色・無色界心によって行なわれることは勿論である。そしてそれらが得られるのは業處によるのであるが、いずれの業處によって何定が得られるかは前言した通りである。そして業處によってそれぞれ禪定に入るまでの行法過程が異なっているけれども、それらは禪定の豫備的部分に屬して禪定の心的過程には關係なく、心的經過はいずれの場合も上述の如くである。なお以上は色・無色界の善心速行による禪定を主としてのべたが、上二界の唯作心速行によって行なわれる阿羅漢の禪定についても同様に知らるべきである。

第三項　神通作用

前項では色・無色界の禪定一般について論述したが、今度は禪定の應用部門とも云うべき神通作用を眺めて見たい。神通（abhiññā, skt. abhijñā）は普通には神變（iddhividhā, 神足通）、天耳界智（dibbasotadhātu-ñāṇa, 天耳通）、他心智（cetopariya-ñāṇa, 他心通）、宿住隨念智（pubbenivāsânussati-ñāṇa, 宿命通）、有情死生智（sattānaṁ cutûpapāte ñāṇaṁ or dibbacakkhu-ñāṇa, 天眼通）の五通とされ、またはこれに漏盡智（khīṇāsava-ñāṇa 漏盡通）を加えて六通または六神通とされるのであるが、最後の漏盡智は無漏智によって行なわれるものであり、かつ神通というよりも出世間聖道作用であって次項の聖道作用において取り扱われるのであるから、本項の神通作用中には入らない。普通には神通は右の五通とされるが、パーリ佛敎では後期阿毘達磨時代以後はこれに天眼智の一種である未來分智（anāgataṁsa-ñāṇa）および隨業趣智（yathākammupaga-ñāṇa）の二を加えて七神通ともされている。[30] これら神通がいかなる性質のものであり、いかにして得られるか等に關する具體的説明はこれを淸淨道論にゆずって、[31] ここ

ではただ神通における心作用の過程のみをのべることにしたい。

神通が行なわれる心的過程から云えば諸神通はともに同一である。即ちこれら神通は色界第五禪善心（五九）によって得られる——阿羅漢は色界第五禪唯作心（六九）によって得られる——から、神通を得るためには豫め色界第五禪定に習熟してその五自在を獲得していなければならない。そのような習熟者がまず自己の得ようとする神通を心に念じ、その神通を得ることを決意するのである。それもただ一回で目的が達せられるのでなく、何回も何回も繰り返し繰り返すことによって次第に神通の初歩に至ることができる。その最初の心的過程をのべると、まず自分が得ようとする神通を所緣として意門引轉心が生じ、つぎに三または四刹那の欲界捨倶善心（三五—三八の隨一、とくに三五または三七）が近行定として速行し、その後に色界第五禪心が安止定として一刹那速行して有分に墮する。この一刹那の安止定が最初の神通智である。この場合も近行定が三刹那であるのは速通達者であるためであり、四刹那であるのは遲通達者であるからである。また三刹那の場合には各心は近行・隨順・種姓と呼ばれ、四刹那の各心は遍作・近行・隨順・種姓と名づけられることも普通の禪定の場合と同様である。修行者は最初の幼稚な一刹那の神通智を得た後、さらにこれを練習して神通の所緣を一層明瞭ならしめることによって、その神通に對する五自在を獲得することができて、自由自在にいつでも直ちにその神通に入りまたはそれから出定することができ、また自己の欲する期間中その神通を繼續せしめることができるようになる[32]とされる。

第四項　聖道作用

前二項の禪定作用および神通作用は上二界有漏心によって行なわれる禪定であったが、本項では無漏出世間心によ

って行なわれる禪定である聖道作用をのべることにする。有漏の禪定は智慧の作用よりも定の作用が強く、心を寂止させることを主目的とするものであるから、これを止の業處（samatha-kammaṭṭhāna）と呼ぶ。これに對して無漏の禪定は定の作用よりも智慧の作用がおもく、諸法の實相を觀ずることを目的とするものであるから、これを觀の業處（vipassanā-kammaṭṭhāna）と云う。止の業處を行なう者を止行者（samatha-yānika）と云い、觀の業處を行なう者を觀行者（vipassanā-yānika）という。無漏の聖道は觀の業處によって得られるけれども、觀の業處がすべて無漏心ではなく、聖道以外の觀業處は有漏の欲界善心によって行なわれるのである。故に聖道以前の觀業處はこれを欲界定とも云うことができる。また聖道はすべて禪定の狀態において得られるとされる。出世間八心が各五禪に配されて四十心とされるのは、出世間無漏心が五禪のいずれかによって得られるからである。この點からすれば無漏聖道は觀の業處と呼ばれていても、實際は止の業處にも屬するのである。

止と觀とは初學者にあっては切りはなして修習されるけれども、高い境地に達すれば多くはこの兩者は合致し雙修される。それでは初學者は止と觀とのいずれを先に修習して修道に入るべきであるかと云うに、それは學人の性格や境遇に應じて決せらるべきであるとされる。止を先に行なうに適した者は上二界の禪定によって近行定・安止定を獲得し、止業處を完全に得た後に、禪定心と相應した諸心心所法の無常・苦・無我等を觀じて觀業處に入り、かくて聖道を得るのである。また觀を先に行なうに適した者は五取蘊の無常・苦・無我等を觀察して觀業處を修習し、その後に觀業處の所緣によって止を行じて聖道を得るとされる。[33]

聖道が初禪乃至第五禪の禪定心に配されている點からすれば、聖道は原則的には禪定内において得られることが知られるであろう。しかしこの五種禪は詳述すればその第五禪中には四無色定も含まれており、初禪中には欲界定も含

まれているのであるから、[34]聖道は一切の禪定によって得られることが解るであろう。これは有部等が無漏定は上二界の根本定（除非想非非想處定、加中間定）のみでなく、近分定・未至定等の欲界定も無漏となりうると說くのと同樣である。けだし、有部の近分定・未至定はパーリの近行定にあたり、これは欲界定であるからである。そして色・無色界定を獲得することなく、欲界定である觀業處のみによって聖道に達し阿羅漢果をさえ得る者があるとされる。これを純觀行者（suddha-vipassanā-yānika）または乾觀者（sukkha-vipassaka）と呼ぶ。

右のように安止定を全く行なわないで欲界定の觀業處である智慧のみによって聖道を得る乾觀者もあるけれども、多くの場合は止觀雙修であり、またこれが理想的であるから、聖道作用の一般的說明においてはすべて安止定によるものが掲げられている。そして聖道を得るには種々の修行階程を經なければならない。尼柯耶・阿含[35]以來說かれている戒淸淨・心淸淨・見淸淨・度疑淸淨・道非道智見淸淨・行道智見淸淨・智見淸淨の七淸淨がそれである。その中、戒淸淨（sīla-visuddhi）は戒であり、心淸淨（citta-visuddhi）は定卽ち止業處であり、見淸淨以下の五淸淨が慧卽ち觀業處にあたる。戒は欲界善心による意門作用であり、定は上二界善心による意門作用であるから、すでに前數項において論じた所であり、慧が本項に問題としている聖道作用である。しかし五淸淨の慧の中で、無漏出世間の慧は最後の智見淸淨のみであって、それ以前の四淸淨は欲界善心による有漏慧にすぎないことを注意しなければならない。とにかく說明の順序上、まず五淸淨の略說を行なうことにしたい。

第一の見淸淨（diṭṭhi-visuddhi）とは名と色との諸法の存在の相を如實に觀察することであり、これによって諸法の實と假とを知ることができる。第二の度疑淸淨（kaṅkhāvitaraṇa-visuddhi）とは名色の諸法がいかにして起滅變化するかの時間的・空間的緣起緣滅の關係を如實に觀察することであり、これによって無因見・邪因見・常見・斷見

等の謬見をはなれることができる。第三の道非道智見淸淨（maggāmaggañāṇadassana-visuddhi）とは諸法の實と假とを知り、それらの生滅變化の狀態を知りおわった者が、それら諸法に對していかに處すれば解脫涅槃への聖道が得られ、いかにすれば聖道が得られないかを觀察することであり、これによって謬った解脫論や修道說を捨てて、正しい修道論を確立することができるのである。第四の行道智見淸淨（paṭipadāñāṇadassana-visuddhi）とは右の正しい修道觀に從って、生滅隨觀智・壞隨觀智・怖畏現起智・過患隨觀智・厭離隨觀智・脫欲智・省察隨觀智・行捨智・諦隨順智の九智によって正しい行道を觀察智見することである。第五の智見淸淨（ñāṇadassana-visuddhi）とは四諦の道理を觀察智見し諸煩惱を斷ずる無漏智であって、須陀洹道・斯陀含道・阿那含道・阿羅漢道の四聖道智がこれに屬し、その結果として須陀洹果乃至阿羅漢果の四聖果が得られる[36]。有部等で說かれる見道・修道の段階はこの智見淸淨にあたり、有部等の四念處觀および煖・頂・忍・世第一法の四善根は見淸淨乃至行道智見淸淨の四淸淨に相當するかも知れない。しかし、兩派の說は全く相違している。

　聖道の心作用は右の五淸淨中の最後の智見淸淨において行なわれる。聖道直前の觀察智は前の行道智見淸淨における九智の最後である諦隨順智とそのつぎに來る種姓智とであって、聖道時の心作用は諦隨順智→種姓智→聖道と進展して行くのである。その中、諦隨順智は單に隨順智とも稱せられるが、それはそれ以前の八觀智に隨順し、それ以後の聖道である三十七菩提分に隨順する智という意味である。つぎの種姓智は行道智見淸淨と智見淸淨との中間に位し、世間凡夫の種姓をはなれて無漏聖者の種姓に趣入する智の意味である。隨順智は諸行の無常・苦・無我の三相を觀じ、種姓智は涅槃を所緣とする。隨順智は速通達者にあっては二刹那速行し、遲通達者にあっては三刹那速行する。その直後の種姓智は一心刹那のみである。また隨順智と種姓智とを總稱して隨順智と呼ぶこともあり、この三または四刹

那の一々を、三刹那の場合は近行・随順・種姓と呼び、四刹那の場合は遍作・近行・随順・種姓と呼ぶこともある(37)。これは一般の禅定や神通の場合と同様である。そしてここでは一般の禅定と同様な心的経過をたどり、それらの随順智は欲界善心による速行であるが、その後の経過は有漏定の場合と異なり、まず涅槃を所縁とする一刹那の須陀洹道心が速行し、その後に涅槃を所縁とする二または三刹那の須陀洹果心が速行して有分に堕するのである(38)。欲界速行である随順智が三刹那の場合は果心の速行は三刹那であり、欲界速行が四刹那の場合は果心の速行は二刹那であり、それに各一刹那の道心速行を加えて、聖道作用における速行は七刹那の継続となる。今これを図示するならば、

遅通達者

速行(七刹那)
欲界善心(四刹那)　出世間心(三刹那)
(二刹那)(一刹那)　　　　　　　　　　(一刹那)(二刹那)
有分動揺→引　轉→遍　作→近　行→随　順→種　姓→聖　道→聖　果→有　分
(随順智)　(種姓智)

速通達者

速行(七刹那)
欲界善心(三刹那)　出世間心(四刹那)
(二刹那)(一刹那)　　　　　　　(一刹那)(三刹那)
有分動揺→引　轉→近　行→随　順→種　姓→聖　道→聖　果→有　分
(随順智)　(種姓智)

かく聖道作用においては道心はわずか一心刹那で直ちに聖果を得ることができるが、これは聖道以前の有漏智がきわめてよく練成浄化されているためである。しかし須陀洹果を得た聖者も、その入位の最初にはまだ完全な果智に達していないから、この果智を完成せしめるためにはその後の思惟観察が必要である。即ち最初の聖道作用が有分に堕すれば、その後、欲界善心による七刹那の速行ある意門作用によって、㈠まず自己が得た須陀洹道を観察しなければ

ならない。この意門作用が有分に入れば、さらに同じく意門作用を起して㈡須陀洹果を観察しなければならない。さらに同様に㈢すでに捨断した諸煩悩、㈣未だ捨断しない殘餘の諸煩悩、㈤涅槃を観察しなければならない。これが聖者の五種観察であり、聖道作用およびその後の五種観察の心的経過は須陀洹もその後の斯陀含・阿那含・阿羅漢も同様である。ただ阿羅漢果に達した者には今後断ずべき煩悩が存しないから、未断煩悩の観察を除いた四種観察が行なわれる。故に下三聖者の各五観察と阿羅漢の四観察とを加えて十九観察と稱せられる。しかし、これは観察の最大の場合であって、實際には已断・未断の煩悩は観察しないこともある。(39) この観察を行なうことによって須陀洹果等が完成するのである。今これを有部等の說に比較するに、最初の聖道作用における欲界速行である三または四刹那の隨順智は有部の聖道直前の加行道にあたり、道心による速行は有部の見道卽ち無間道にあたり、果心による速行は有部の解脱道にあたり、その後の五種観察は有部の勝進道にもあたると見るべきであろう。

五種観察によって須陀洹果が完全に得らるれば、つぎには前と同様の聖道作用によって斯陀含果・阿那含果・阿羅漢果等が次第に得られ、各果位において観察が行なわるべきである。

以上をもって出世間無漏の聖道作用を一應紹介しおわったが、最後に諸聖者によって断ぜられる煩悩について一言しておきたい。諸聖者の断煩悩についてはすでに尼柯耶・阿含時代から、

㈠須陀洹道では有身見・戒禁取・疑の三結が断ぜられ、
㈡斯陀含道では欲貪・瞋恚・愚癡の三結が稀薄にされ、
㈢阿那含道では欲貪・瞋恚・愚癡の三結が全断され、
㈣阿羅漢道では一切の煩悩が全断される。

と説かれていた。(40) これは佛教諸部派の等しく認める所であって、諸部派の諸經論等もこれをうけてその説を詳細にしている。(41) 今これをパーリ文獻について見るに、まず無碍解道では

(一)須陀洹道によりて有身見・疑・戒禁取・見隨眠・疑隨眠および自心の隨煩惱を正斷し、

(二)斯陀含道によりて麁なる欲貪結・瞋恚結、麁なる欲貪隨眠・瞋恚隨眠および自心の隨煩惱を正斷し、

(三)阿那含道によりて微俱の欲貪結・瞋恚結、微俱の欲貪隨眠・瞋恚隨眠および自心の隨煩惱を正斷し、

(四)阿羅漢道によりて色貪・無色貪・慢・掉擧・無明、慢隨眠・有貪隨眠・無明および自心の隨煩惱を正斷する。(42)

とされており、さらに清淨道論には十結・十煩惱・十邪性・八世間法・五慳・三顚倒・四繫・四不應行・四漏・四暴流・四軛・五蓋・執取・四取・七隨眠・三垢・十不善業道・十二不善心等の諸煩惱の一々について、それらが四道中のいずれによって斷ぜられるかが詳述されている。(43) この中、十二不善心と四道による捨斷との關係を例示するならば、惡見相應の喜俱・捨俱の各二貪欲心（一、二、五、六）および疑相應心（一一）の五心は須陀洹道智の所斷であり、瞋恚相應の二心（九、一〇）は阿那含道智の所斷であり、その餘の惡見不相應の喜俱・捨俱の各二貪欲心（三、四、七、八）および掉擧相應心（一二）の五心は阿羅漢道智の所斷である。(44)

パーリ佛教の斷煩惱論は右のように比較的簡單であり、それは尼柯耶・阿含の説をそのまま繼承したものであるが、有部およびそれをうけた瑜伽行派では煩惱の考察がきわめて詳細に行なわれたから、その聖道による斷煩惱論もパーリ佛教のものと比較にならないほどに詳細に發達しているけれども、今は煩を恐れてこれにふれないことにする。

第五項　果定および滅盡定の作用

前項所説の聖道作用は出世間無漏の道および果が得られる場合の心的経過であったが、聖者の聖位における禪定にはさらに果定（phala-samāpatti）および滅盡定（nirodha-samāpatti）がある。その中、果定は諸聖者が自己の得た果心によって現法樂住のために行なう禪定である。この果定は自己の得た果心によってのみ行なわれるものであって、上位または下位の果定を行なうことは絶對にない。また例えば無漏初禪心によって聖果を得たならば、果定も無漏初禪心によって行なわれるのであって第二禪心等によることがないことも勿論である。聖者の禪定としては果定は特別のものであり、一般の禪定としては聖者といえども上二界善心（阿羅漢は唯作心）による有漏定が行なわれる。ただ諸聖者が安靜な現法樂住を樂しもうとする際にこの果定に入るのである。そして果定が得られる心的経過は、つぎの如くである。

まず果定を行なおうとする聖者はその果心を自由に得るように五自在を獲得していなければならない。そして果定に入る前に在定の期間をあらかじめ決定しておくべきである。その後、諸行を所縁として意門引轉心を生ぜしめ、つぎに三または四刹那の欲界善心によって諸行の無常・苦・無我の相を觀ずる。この三または四刹那の觀察智の名稱等は聖道作用等の場合と同様である。觀察智による近行定のつぎに直ちに涅槃を所縁とする果心が安止定として速行する。この安止速行が果定であって、その速行はあらかじめ定めておいただけの期間中斷絶することなくして繼續し、その期間がすぎれば出定して心は有分に墮する。[45] 故に果定における果心による速行の刹那には限定がない。以上が果定の心的経過である。

つぎに現法樂住の一種としてさらに滅盡定がある。前述の果定は一切の聖者によって得られるけれども、滅盡定は阿那含・阿羅漢のみによって得られ、須陀洹や斯陀含によっては得られない。また阿那含や阿羅漢でも初禪乃至非想

非非想處定の八等至を獲得していない者はこれに入ることができない。從ってこの滅盡定は果定と同様に現法樂住のためのものではあっても、果定よりも一層寂靜なるものである。そして果定と滅盡定との相違は、果定が聖果心による有心定であったのに對して、滅盡定は無心定であって、滅盡定に入っている間は心相續が斷絶するのである。滅盡定への入定の心的經過はつぎの如く說かれている。

まず阿那含・阿羅漢は止觀を均等にして初禪定に入り、その定より出でて初禪定における心心所の無常・苦・無我の相を觀察すべきである。つぎには第二禪・第三禪・第四禪・第五禪・空無邊處・識無邊處・無所有處についても同様である。無所有處から出定して非想非非想處に入定する前にはあらかじめ四種事を顧念しておかなければならない。四種とは

(一)自分の滅盡定への入定中に自分の周圍に火難・盜難・水難等の災難が起った場合に、自分が使用している鉢や衣や坐臥具や住家等のような僧伽の共有物が災害を受けないようにあらかじめ念じておくこと。

(二)僧伽に重大事件が起って、僧伽全體が集合して羯磨(決議)等を行なうような場合には、入定中といえども他から召喚を受けないうちに自然に出定しうるようにあらかじめ念じておくこと。

(三)佛在世中ならば、自己の入定中に佛が戒條制定等のために僧伽を召集されるような場合には、他人から召喚されないうちに出定して集會に列席しうるようにあらかじめ念じて置くこと。

(四)入定中に自己の壽行が盡きることがないかどうかを思念し、入定中に死期が至らないことを確かめておくこと。

である。けだし右の四種をあらかじめ顧念しておかなければ滅盡定が完全に行なわれないのみでなく、また僧伽等に迷惑をかけることになるからである。(46)

右の四種の豫備行爲をおわった後、彼は非想非非想處に入定し、また一または二刹那の非想非非想處定をすぎて直ちに心相續が斷絶し滅盡定に入るのである。そしてあらかじめ定めておいた入定の期間がすぎれば出定し、阿那含には阿那含果心が、阿羅漢には阿羅漢果心が、いずれも涅槃を所緣として一刹那速行し、それから心は有分に墮する。(47)

今、滅盡定前後の心的經過を圖示するならば、つぎの如くなるであろう。

（二刹那）（一刹那）（一又は二刹那）　　　　　　　　　（一刹那）
有分動搖→引　轉→非想非非想處心→滅盡定（心斷絕）→聖果心→有分

この中、非想非非想處心は阿那含にあっては善心であり、阿羅漢にあっては唯作心である。それ以前の初禪乃至無所有處心も同樣に阿那含のは善心であり、阿羅漢のは唯作心である。また各禪定の直後に各禪定の無常・苦・無我を觀察するのは欲界心による意門作用であって、これまた阿那含のは善心であり、阿羅漢のは唯作心であること勿論である。

（1）　DhsA. p. 80　なお Abhsaṅg. p. 13 には「法所緣としては淨〔色〕と細色と心と心所と涅槃と施設との六種が攝せらる」と說かれている。

（2）　色法に關しては拙稿「佛敎に於ける色（物質）の概念について」（宇井博士還曆記念論文集「印度學と佛敎學の諸問題」昭和二六年、所收）參照。

（3）　施設に關しては拙稿「施設について」（「中野敎授古稀記念論文集」昭和三五年、所收）參照。

（4）　DhsA. p. 283　なお瑜伽師地論卷一三（大正三〇・三四五a）には心が生起しない八因をあげている。即ち㈠根破壞、㈡已斷、㈢境不現前、㈣闕作意、㈤未得、㈥相違、㈦已斷滅、㈧已生がそれであり、また同上卷六三（大正三〇・六五二a以下）の說も大體これに類似している。さらに成實論卷四（大正三二・二六九b）には意門に現われることのない法境の條件として、その法境が㈠上地、㈡根勝、㈢人勝、㈣力差別、㈤微細であり、自己が㈥倒障、㈦力障ある場合の七ヶ條を揭げている。

(5) Abhsaṅg. p. 17 f.
(6) Ibid. p. 18.
(7) Compendium of Philosophy p. 34.
(8) 有部では前の第一章第三節第二項でのべたように、第四業を非黒非白能盡諸業として、パーリ佛教等のものと多少異なっている。
(9) VM. p. 601.
(10) VM. p. 21; DhsA. p. 400 f.
(11) VMṬ. I, p. 75.
(12) DA. I, p. 194 f.; MA. I, p. 262.
(13) 五事毘婆沙論巻上（大正二八・九九三c）
(14) 瑜伽師地論巻一、巻三（大正三〇・二八〇a、二九一b）なお大乘法苑義林章巻一（大正四五・二五五c以下）参照。
(15) Compendium of Philosophy p. 32 ff.
(16) 拙稿「佛教における夢について」（未發表）。
(17) パーリ註書には多く三十八業處とされている。例えば VA. p. 229; p. 417; J. I, p. 316; SnA. p. 499; DhsA. p. 168 等がそれであり、また解脱道論巻三（大正三二・四一一a）も三十八行處（業處）としている。ところが VM. p. 110; Abhav. p. 90; Abhsaṅg. p. 41 等のような後世のものはみな四十業處としている。
(18) VM. p. 111; Abhsaṅg. p. 42 なお DA. II, p. 594; p. 644 にも業處と界地との關係がのべられているけれども、これとは多少異なっている。さらに A. II, p. 128 f. によれば、慈・悲・喜・捨の四無量はその順序の如く四禪説による初禪・第二禪・第三禪・第四禪によって得られるとされている。また大乘義章巻一二（大正四四・六九七c以下）には不淨觀・慈悲觀・因緣觀・界差別觀・安般念の五停心の界地が論ぜられている。
(19) VM. pp. 118—196（十遍）, pp. 197—294（十不淨）, pp. 295—325（四梵住）, pp. 326—340（四無色）, pp. 341—370（食厭想、界差別）
(20) Ud. p. 37; A. iv 353; 358, 中阿含五六、五七（大正一・四九一c、四九二b）、漢譯增一阿含巻六（大正二・五七五c）参照。

なお同上巻七（大正二・五八一c）には㈠安般—愁憂之想、㈡不淨—貪欲、㈢慈心—瞋恚、㈣悲心—害心、㈤喜心—嫉心、㈥護（捨）心—憍慢心とされている。

（21）　有部の五停心觀說はおそらく中國・日本の倶舍宗で說く所であって、雜阿毘曇心論巻五（大正二八・九〇八b）では不淨觀—貪欲、安般念—覺觀（尋伺）、界方便觀—見行の三度門を說き、倶舍論巻二二（大正二九・一一七b）では不淨・安般の二門を說いているにすぎない。ところが瑜伽行派では瑜伽師地論巻四二（大正三〇・五二六c以下）、Bodhisattva-bhūmi p. 204, 三無性論巻下（大正三一・八七六c）等で五停心觀を說いているから、五停心說は瑜伽行派に始まったものかも知れない。しかし他方では五門禪經要用法（大正一五・三二五c）、坐禪三昧經巻上（大正一五・二七一c以下）等の禪經類では五門禪なるものを說き、これは五停心說中の界差別の代りに念佛觀をおいたものである。五門禪とその對治法との關係を五門禪經・坐禪三昧經の說によって表示すればつぎの如くなる。

五門禪	五門禪經	坐禪三昧經
安般	亂心	思覺（散亂心）
不淨	貪愛	婬欲
慈心	瞋恚	瞋恚
因緣	著我	愚癡
念佛	心沒	等分（諸性格が均等）

その他、禪定とその對治とに關しては六十華嚴巻一〇、巻四七（大正九・四六〇c以下、六九五c以下）等參照。

（22）　VM. p. 101. 無畏山寺派に屬する解脫道論巻三（大正三二・四〇九b）の說によれば、㈠欲行（貪行）、㈡瞋恚行、㈢癡行、㈣信行、㈤意行（覺行）、㈥覺行（尋行）の六種のほかに、これらを組み合わせて㈦欲瞋恚行、㈧欲癡行、㈨瞋癡行、㈩欲瞋癡等分行、㈠信意行、㈡信覺行、㈢意覺行、㈣信意覺等分行を立て、計十四行としている。しかしこれは大寺派の認めない所である。

（23）　VM. p. 114; Abhsaṅg p. 41 f. なお SnA. I, p. 232 の說は多少これと異なっている。即ちそれによれば

—貪　行…………十一不淨
　瞋　行…………四梵住

疑　行…………死隨念等
尋　行…………安般念、地遍等
信　行…………佛隨念等
覺　行…………四界差別等

とされている。

(24) VM. p. 123 f.

(25) Abhsaṅg. p. 42.

(26) VM. p. 125 f.; Abhsaṅg. p. 42.

(27) VM. p. 137 f.; cf. Abhav. p. 95.

(28) VM. p. 154 f.; Abhsaṅg. p. 43.

(29) VM. p. 126.

(30) Tika. p. 154 ff.; VM. p. 373; p. 429 なお解脱道論卷九（大正三二・四四四b）には最後の二智は未來分智・知行業智と譯され、その他に自所作業智・業界報智の二が數えられている。

(31) VM. pp. 373—435.

(32) Ibid. p. 407 f.; p. 413; p. 429; p. 432, cf. PṭsA. I, p. 352; p. 366 f.; p. 378; DhsA. p. 421.

(33) MA. I, p. 108 f.

(34) MA. IV, p. 68.

(35) M. I, p. 147, 中阿含卷二、九經（大正一・四三一b）、增一阿含卷三三（大正二・七三四c）因みに七清淨については後世の諸部派においても說くのであって、例えば成實論卷二、卷五（大正三二・二五三a、二七七a）、瑜伽師地論卷九四（大正三〇・八二八a以下）、大乘阿毘達磨雜集論卷一六（大正三一・七六九a）などがそれである。ただし七清淨の各階位の說明解釋についてはパーリ佛敎と成實論・瑜伽論等とでは大いに異なっている。

(36) 五清淨に關しては VM. pp. 587—697 に詳說がある。なお Abhav. pp. 112—128; Abhsaṅg. p. 44 f.; PṭsA. I, p. 127 f. 等にもその說明がある。

（37）VM. p. 669 f.; p. 672 f., cf. DhsA. p. 231 f.; Abhav. p. 123 f.

（38）VM. p. 675, cf. PṭsA. I, p. 29; Abhav. p. 126; Compendium of Philosophy p. 68 f. ある人は果心は一刹那・二刹那・三刹那の三つの場合があると主張し、また他の人は随順四刹那、第五種姓、第六道心、第七果心であって、果心は一刹那のみであると説くのである。しかしこれらの説は正説ではない。VM. p. 675.

（39）VM. p. 676; PṭsA. I, p. 30 f.; cf. Abhav. p. 126 f.

（40）D. II, p. 252; M. I, p. 466 f. etc. 長阿含巻五（大正一・三四a）、中阿含巻一、四経、巻一八、七七経、巻三六、一四七経（大正一・四二四b以下、五四五c、六五九a）、雑阿含巻一五、三九三経、巻二九、七九七経、巻四一、一一二九経（大正二・一〇六a以下、二〇五c、二九九a）等。

（41）法蘊足論巻三（大正二六・四六三c、四六四c以下）、大毘婆沙論巻六五（大正二七・三三七b以下）、倶舎論巻二三（大正二九・一二二b）、順正理論巻六四（大正二九・六九二b）、舎利弗阿毘曇論巻八（大正二八・五八五c以下）、成實論巻一（大正三二・二四五c以下）、瑜伽師地論巻二九（大正三〇・四四五c）、大般若経巻八（大正五・四三c）、南本大般涅槃経巻一〇（大正一二・六七三a以下）等。

（42）Pṭs. I, p. 72 f.

（43）VM. p. 684 f. なお DhsA. p. 234; p. 245 f.; p. 376; p. 384; Abhav. p. 5; Rūpârūpa-vibhāga p. 152 等参照。

（44）VM. p. 685, cf. Abhav. p. 131; DhsA. p. 234.

（45）VM. p. 700.

（46）Ibid. p. 705 ff.

（47）Ibid. p. 707; PṭsA. I, p. 321 f. cf. Abhsaṅg. p. 46.

第四節　潜在的心作用、死と結生

前二節において顯現的心作用である五門作用および意門作用についてのべたが、本節では潛在的心作用について眺めて見たい。潛在的心作用とは第一節に掲げた十四心作用の中、結生・有分・死の三作用に屬する。その中、有分は顯現作用である五門作用や意門作用の中間に介在するものであり、顯現作用が行なわれない時は有分の流れとして相續するものであって、とくに有分作用として論ずべきことはない。それは顯現作用の説明においてのべたように、五門または意門に所緣が現われると、引轉心によって刺激され、二刹那の有分の動搖をなした後に、有分は斷絕して路心（顯現心）に入る。そして路心作用が終了しまたは中絕すれば再び有分に入り、その後、五門または意門の所緣が現われないかぎりは有分の流れとして生滅相續するのである。そして有分心の所緣は結生心の所緣と同樣のものであって、その有情の生涯を通じて一定している。

有分作用については右のように餘り問題がない。故に本節で潛在的心作用として問題とすべきは結生および死の作用である。これは今生における死と次生における結生とが連續しており、死→結生と關係させて眺める方が便利であるから、今もこの兩者を一緒にしてのべることにしたい。まず死の原因としてはパーリ佛教によれば㈠福盡きること、㈡壽盡きること、㈢福と壽とが盡きること、㈣生命を斷ぜしめる非時の業が生ずること、という四つの場合があるとされる。(1) これは他部派でも大體同樣に說く所である。(2) このような四條件のいずれかが起ると必ず有情は死し、死心の直後に、もしその有情が漏盡の阿羅漢でないかぎりは、必ず次生の結生心が生ずるとされる。(3)

今生における有情の最後の死心は、その有情の今生における最初の結生心およびその生涯の基礎心をなした有分心と同一のものであって、十九異熟心の隨一であるとされる。故に今生における最初の結生心がその後の有分心や最後の死心を決定するのである。ところがその結生心はさらに前生における死心の直前の速行心の所緣によって決定され、

その速行の所縁はまた多く前生における善悪の業に影響される。即ち前生において悪業を多く積んだ者は悪趣に結生し、欲界善業をしばしば行なった者は欲界善趣に結生し、上二界の善心である禪定に習熟した者は上二界に結生するとされる。

さらにこれを具體的に説明するならば、掉擧心（一二）を除いた十一不善心（一―一一）を多く生ぜしめた者は諸悪趣に生じて不善異熟意識界（一九）によって結生する。何故に掉擧心から結生が起らないかについてはすでに第二章第二節において説いた所である。欲界八善心と欲界善趣への結生心との關係については註釋時代には諸論師の間に多少の異説が存した。前述した五門作用に關して異説をなした三師の中、第一の三藏師小龍長老と第二の孔雀池住者大授長老とは三因の善業によって三因および二因の結生を得、無因結生は起らないとし、また二因の善業からは二因および無因の結生があって、三因の結生は得られないと主張するのに對し、第三師である大法護長老は三因の善業からは三因の結生心のみ生じ、二因・無因の結生は起らないとし、また二因の善業からは二因・無因の結生があって、三因の結生は起らないと説いた。(4) その中、最初の説が正説として繼承されたが、(5) 攝阿毘達磨義論はさらにこれを詳細にして、三因善心のすぐれた業は三因の結生を、三因善心の劣ったものと二因善心のすぐれたものとは二因の結生を、二因善心の劣ったものは善異熟無因の結生を得るとしている。(6) 今これを表示するならば

三因善心（三一、三二、三五、三六）｛勝　業 → 三因結生（三九、四〇、四三、四四）
　　　　　　　　　　　　　　　　　｛劣　業｝
二因善心（三三、三四、三七、三八）｛勝　業｝→ 二因結生（四一、四二、四五、四六）
　　　　　　　　　　　　　　　　　｛劣　業 → 無因結生（二七）

というようになる。この中で善心と異熟心との間における有行・無行の關係および喜倶・捨倶の關係は明說されていないが、喜倶・捨倶は善心と異熟心との間は一致すると思われ、有行・無行はその業の強弱等によっていずれともなりうる可能性があると思われる。(7)

つぎに上二界善心と上二界結生との關係は初禪善心からは初禪異熟心による結生があり、乃至非想非非想處善心からは非想非非想處異熟心による結生がある。さらにこれを具體的天界と關係させて表示すればつぎの如くなる。(8)

色界初禪善心（五五）｛劣→梵衆天／中→梵輔天／勝→大梵天｝色界初禪異熟心（六〇）

色界第二禪善心（五六）｛劣→少光天／中→無量光天／勝→光音天｝色界第二禪異熟心（六一）
色界第三禪善心（五七）　　　　　　　　　　　　　　　　　　　色界第三禪異熟心（六二）

色界第四禪善心（五八）｛劣→少淨天／中→無量淨天／勝→遍淨天｝色界第四禪異熟心（六三）

色界第五禪善心（五九）｛一般→廣果天／阿那含→淨居天｝色界第五禪異熟心（六四）
　　　　　　　　　　　修想離→無想有情天　（無心）

空無邊處善心（七〇）→空無邊處異熟心（七四）
識無邊處善心（七一）→識無邊處異熟心（七五）
無所有處善心（七二）→無所有處異熟心（七六）
非想非非想處善心（七三）→非想非非想處異熟心（七七）

以上が善業と結生との關係であるが、(9) さらに今生と次生とにおける界地・善惡趣等の關係をのべるならば、欲界有情は三界一切の善惡趣に生ずる可能性があり、色界有情は惡趣を除いた三界一切の善趣に生ずることができ、無色界有情は無色界および欲界善趣のみに生ずることができるとされる。一層これを具體的に云うならば、まず無色界の有情は自己と同等以上の無色界または欲界善趣の三因結生の有情のみに生じ、無色界の下位および色界・惡趣等に生ずることは絕對にない。無色界から欲界に生ずるのは安止定よりも近行定が強い場合であるとされる。つぎに色界の有情は色界・無色界の一切の結生および欲界善趣中の三因・二因の結生はこれを得ることができるが、欲界無因の善惡趣の結生は得ることができない。色界有情が色界から欲界に生ずるのは近行定が強い場合である。つぎに欲界三因有情は三界一切の結生を起すことができ、欲界二因・無因有情は上二界へは結生することなく、欲界の三因・二因・無因の一切結生を得ることができるとされる。故に欲界相互においては善趣から惡趣へ、無因から有因へ、二因から三因へ、捨俱から喜俱へ、無喜から有喜へ、またはそれらの反對へと結生することができるのである。(10)

以上は過去の善惡業とそれから起る結生心との關係および過去有情の界地とそれから起りうる結生の界地との關係をのべたのであるが、つぎには臨終における業と死心と結生心との關係をその心的經過において眺めて見たい。このような心的經過には、大別すれば㈠欲界有情が欲界善惡趣に生ずる場合、㈡欲界有情が上二界に生ずる場合、㈢色界有情が欲界善趣に生ずる場合、㈣色界有情が上二界に生ずる場合、㈤無色界有情が欲界善趣に生ずる場合、㈥無色界有情が無色界に生ずる場合の六種がある。故にその各々について順次に說明して行きたい。

㈠まず欲界有情が欲界善惡趣に生ずる場合には、臨終時の最後の路心作用が意門作用である場合と五門作用である場合とがある。意門作用の時にはその速行心は過去の善惡の業または善惡趣の相を所緣とするのである。即ち臨終に

ある者の意門に彼が現世または過去世に行じた善惡の業またはその業の相が現われ、または來世に生ずべき善惡趣の相が現われる。業の相とは布施等の善業をなした場合の光景とか、殺生・偸盗等の惡業をなした有樣とかであり、善惡趣の相とは善趣の歌舞快樂の光景とか、地獄の火焰とかである。それらの善惡の業・業相・趣相が意門に現われると、二刹那の有分の動搖の後に一刹那の意門引轉心が生じ、つぎに五刹那の速行作用に入る――速行が五刹那であるゆえんは死心に近くして速行の力が弱いためである――。この速行心は欲界の八善心・十一不善心(除掉擧心)のいずれかであり、この速行心がつぎに來るべき結生心のいかんを決定させる。速行作用がおわると二刹那の彼所緣心が生じ、その直後に一刹那の死心が起り、死心の直後に次生の結生心が續くのである。(11) この中、死心のみはその有情の基礎心である有分心と同樣の所緣を有するが、速行心・彼所緣心・結生心はともに同一の業・業相・趣相のいずれかを所緣となし、次生の結生心以後の有分心・死心等はまたその結生心と同一の所緣を有している。以上が意門による速行の場合であるが、つぎには臨終において五門に所緣が現われる場合がある。例えば貪瞋等を誘發せしめるような所緣を見聞するとか、佛を供養する華香や幢幡を見るとか音樂や說法を聞くとかのような、五門の所緣に從って善惡心による五門作用が起るのである。卽ちそれらの所緣に對して二刹那の有分の動搖、一刹那の五門引轉、各一刹那の前五識・領受・推度・確定作用があり、つぎに五刹那の速行作用がある。この速行心はその所緣のいかんによって十一不善心・八欲界善心の中から決定される。速行のつぎには二刹那の彼所緣心が生じ、それから一刹那の死心・一刹那の結生心が續くことは前の意門による場合と同樣であり、それら諸心の所緣も前と同樣に業・業相・趣相のいずれかであると知らるべきである。(12) この臨終の五門作用について注意すべきは、臨終において信心の機緣となる佛の供養物とか音樂とか說法とかを見聞させることによって、その人の來生における結生心を善へと向わしめることができる

という考えであって、このような考えに基づいて臨終者の枕元において近親者等が經典讀誦や說法等を僧侶に依賴することが後世のパーリ佛教で行なわれており、また北方佛教における枕經等もこれと關係があるものであろう。これは過去の善惡業はこれを轉ずることができるという考えを生ぜしめるものであって、諸部派における業の可轉・不可轉の問題とも關係している。[13]

(二)つぎには欲界有情が上二界に生ずる場合には意門作用のみ生じ、五門作用は生じない。何となればこの場合の速行心は上二界善心であって五門の境を所緣とせず、過去の上二界の禪定の業相のみを所緣とするからである。このような業相が意門に現われると、まず二刹那の有分動搖、一刹那の意門引轉、五刹那の速行が生じ、そのつぎに一刹那の死心、一刹那の結生心が生ずる。[14]死心・結生心等の所緣は前の說によって知らるべきである。

(三)つぎに色界有情が欲界善趣に生ずる場合にはその臨終において欲界の善業または善趣の相を所緣とする時は意門作用が起り、欲界善の因となるべき色・聲等が眼門・耳門——色界有情には五門中で眼識・耳識のみしか生じないことはすでにのべた通りである——に現われる時には五門作用が起る。卽ち意門作用の時には

有分動搖→意門引轉→速行→死→結生

と次第し、五門作用の時には

有分動搖→五門引轉→眼・耳識→領受→推度→確定→速行→死→結生

と經過する。その中、速行心は五刹那連續し、これは欲界三因善心である。結生心も速行心に應ずる欲界三因異熟心であり、その所緣も速行・結生ともに同一のものであることは云うまでもない。そして速行の後に彼所緣がないのは上二界有情には彼所緣作用が生じないからである。[15]

㈣つぎに色界有情が上二界に結生する場合には過去の上二界善の禪定業相を所縁として意門作用が生じ、その五刹那の速行の後に死心・結生心が起るのである。[16] そして速行心は上二界善心であり、結生心はそれに應ずる上二界異熟心であることは勿論である。

㈤つぎに無色界有情が欲界善趣に生ずる場合は欲界善業または善趣の相を所縁として意門作用が生じ、その五刹那の速行の後に死心・結生心が生ずることは色界有情が欲界善趣に生ずる意門作用の場合と同様である。[17] その速行心および結生心が欲界三因心であることは云うまでもない。

㈥最後に無色界有情が無色界に生ずる場合には、過去の無色善定の業相を所縁として意門作用が生じ、その五刹那の速行の直後に死心・結生心が生ずる。[18] この場合は速行心・死心・結生心は、いずれも無色界心であり、速行心と結生心とは同一業相を所縁とした善心と異熟心である。

以上が臨終時の業と死と結生との心的經過に關するパーリ佛敎の說であるが、[19] それでは結生後のその有情の善惡報はすべて臨終の際の速行思の業に左右されるかと云うに必ずしもそうではないようである。前に第三節第一項に意門作用を說いた時に七刹那の速行心と現法受業・次生受業・後後受業等との關係をのべたが、これらの業は必ずしも臨終の速行思とは關係せず、しかも有情の現生・次生・後生等においてその異熟をもたらすものであるとされるから、有情の業報は臨終時の速行思のみに影響されるものでないことを知りうるであろう。これを有部の敎理に比して云えば、臨終時の速行思は來生の結生を引き、その結生を決定せしめるものであるから、有部の引業に相當し、餘他の平素の善惡業はその有情の生涯の報に影響をおよぼすものであるから有部の滿業にあたると思われる。

そして平素の善惡業もその業の重きもの、またはしばしば行なったものは、その餘力によって臨終時の速行思にも

多大の影響をおよぼすことは勿論であろう。故に結生を引く業の强弱から云えば、五逆罪等の重業(garuka-kamma)はもっとも強くて結生を引き易く、つぎに平素きわめて頻繁に行なった多業（bahula-kamma）がそのつぎに強く、つぎに臨終に自他の力によってもたらされた近業（āsanna-kamma）も結生に影響をおよぼし、それらのいずれもない時はこれら三業以外で平素行ない慣れた業（kaṭattā-kamma 已作業）が臨終思となって結生を引くとされている[20]。業とその報とに關してはその關係がきわめて複雜であり、かつ形而上的な事柄であるから、普通人の知る所でなく、業報不可思議として佛のみよくこれを知り給うとされている。

以上が死および結生に關する心作用説であり、これに前三節にのべた五門作用および意門作用を加えれば有情の三界に輪廻しまたは輪廻を脱する場合の一切の心作用の經過が網羅されている。かくてパーリ佛教では一切有情の一切剎那における心の動きを八十九心によって具體的に説明するのであり、このような説は他の佛教諸部派、その他、古今東西の一切の學説においてかつてのべない所であって、パーリ佛教獨特の説であると云うことができるであろう。なお心の繼起關係については、有部でも十二心または二十心について、いかなる心のつぎにいかなる心が生ずるか等に關してのべているが[21]、それはパーリ佛教におけるように、具體的な心の經過の説明ではなく、きわめて幼稚なものである。この意味の繼起説はパーリの發趣論およびその註においてきわめて詳細にのべられているけれども[22]、その繼起説もなお前述のような心的經過の具體的説明ではない。その他、瑜伽行派では心の經過についてパーリ佛教のように具體的には説いていないけれども、業とその報との關係でも、また認識成立の根據とか認識の當否とかに關することでも、パーリ佛教のものよりも一層詳細にかつ合理的にのべられているから、瑜伽行派の心識説はパーリのものと比較參照せらるべきであるけれども、兩者はそれほど密接な關係がないから、今はこれを省略することにしたい。

（1） VM. p. 229; Abhsaṅg. p. 25.

（2） 大毘婆沙論巻二〇（大正二七・一〇三b）には施設論の説として、㈠壽盡死、㈡財盡死、㈢壽財盡死、㈣横死（非時死）の四種因による死を掲げ、瑜伽師地論巻一（大正三〇・二八一b）には㈠壽盡死、㈡福盡死、㈢壽福盡死、㈣不避不平等死（非時死）の四種因による死をのべている。

（3） パーリ佛教では、死心の直後に次生の結生心が生じ、その中間の存在としての中有（antarābhava）を認めないが、説一切有部等では、有情の存在を本有・死有・中有・生有の四有とし、死有（死心）と生有（結生心）との間に中有をおいている。有部等によれば、死者が直ちに次生の生處に行くこともあるが、適當な生處が決定しない場合には、次生に至るまでの間に中有という存在となるとする。その壽命は七日であるが、その間にまだ生處がきまらなければさらに七日間存續し、最高七七日が中有の壽命とされる。大毘婆沙論巻七〇、巻一一九（大正二七・三六一b以下、六一八a）、倶舎論巻八―九、巻一〇（大正二九・四四b以下、五五b）等参照。有部の説をうけて、大智度論巻一二（大正二五・一四九b）、瑜伽師地論巻一、巻五四（大正三〇・二八二a以下、五九九a）、大乘阿毘達磨雜集論巻六（大正三一・七二二a以下）、瑜伽略纂巻一（大正四三・一〇b以下）、大寶積經巻五六（大正一一・三二八a）、大乘涅槃經南本巻二七（大正一二・七八〇c）、正法念處經巻三四（大正一七・一九七c以下）、中陰經巻上（大正一二・一〇五九b）等に同様な説が掲げられている。

大毘婆沙論巻六九（大正二七・三五六c以下）では、分別論者は中有を認めなかったとしている。成實論では、有中陰品二四、無中陰品二五の二品で中陰（中有）を論じ、成實論者の立場は有部に反對して無中陰説を唱えているが、中陰を説かないわけではなく、中陰と云っても生有の他に存在するのではなく、生有の差別を中陰と云うとしている。成實論巻三（大正三二・二五七a）。また有部等では、中有は形状のない無色有情を除いた欲・色界の有情に存在するとしているが、死の直後に生處が決定する場合、特に無間業によって無間地獄に堕する場合には中有は生じないとされる。ところが十住斷結經巻六、巻一〇（大正一〇・一〇一四b、一〇三三c以下）によれば、四無色界にも中止（中有）があるとし、種々な場合の中有の壽量・身長等を説いている。正量部に屬する三彌底部論巻中（大正三二・四六七b以下、四六九b以下）では、正量部自身は中陰を認めるが、これを否定する人々があるとして、否定論の論據をあげて紹介し、これに對する詳細な反論を掲げている。

部派の異説を論じた異部宗輪論では、中有を説くものとしては説一切有部と化地部末宗とを掲げ、中有を認めない者には

大衆部・一説部・雞胤部・説出世部の大衆四派および化地部本宗をあげている。南方佛教の論事八ノ二では、パーリ佛教が中有を認めないのに對して、中有を説く者があるとされ、その註書（JPTS. 1889, p. 106 f.）によれば、それは東山住部と正量部であるとされ、かれらは地獄・無想有情・無色界に生れる者だけには中有がないとしたとされている。なお中有の異名としては、中陰、健達縛（gandharva 尋香）、意行、趣生等がある。

（4） DhsA. p. 268; p. 285 f.; p. 286.

（5） Abhav. p. 49.

（6） Abhsaṅg. p. 24. 無因結生とは生盲、生聾、生唖、生狂、兩性者、半陰陽、無性者等とされる。

（7） DhsA. p. 268; p. 284.

（8） Abhsaṅg. p. 24 f.

（9） これらの一般的説明は VM. p. 556 f.; VibhA. p. 166 f. にのべられている。

（10） VM. p. 553; Abhsaṅg. p. 26; AbhsaṅgṬ. p. 189.

（11） VM. p. 548 f.; p. 550; p. 551.

（12） Ibid. p. 549; p. 550; p. 551.

（13） これについては拙稿「業説について」（「印度學佛教學研究」第二卷第二號）參照。

（14） VM. p. 550. なお清淨道論ではこの場合に彼所縁作用のあることもあるとされているけれども、上二界を所縁とする場合には彼所縁は起らないというのがパーリの説であるから、おそらくこれは誤りであろう。VibhA. p. 155 參照。

（15）（16） VM. p. 550 f.

（17）（18） Ibid. p. 551.

（19） なおこれらに關しては VibhA. p. 157 ff.; Abhsaṅg. p. 25 f. 參照。

（20） VM. p. 601. なお Abhsaṅg. p. 23 には重業（garuka-kamma）・近業（āsanna-kamma）・宿習業（āciṇṇa-kamma）・已作業（kaṭattā-kamma）の四種がのべられている。

（21） 十二心の次第生起については識身足論卷一一（大正二六・五八四a）、大毘婆沙論卷一一（大正二七・五三c以下）、倶

舎論巻七（大正二九・三八b以下）等にあり、また二十心の次第生起については大毘婆沙論巻一一（大正二七・五四b以下）、倶舎論巻七（大正二九・三九a以下）等に説かれている。なお成唯識論了義燈巻六本（大正四三・七七二b以下）参照。

（22） Tika. p. 34 f.; p. 273 ff.

The Problem of Mind or Consciousness in Buddhism and the Range of Its Treatment in This Book

I. Buddhiṣm and the problem of consciousness

It might be said that the central problem dealt with in Buddhism is that of mind or consciousness, for the ultimate goal of Buddhism, namely, the attainment of enlightenment, involves nothing more than the transformation of the structure of consciousness or mind. The Four Truths that explain the cause of suffering and teach the way to attain the happiness or serenity of Nirvāṇa, as well as the doctrine of the Twelve-linked Chain of Causation, are inconceivable apart from the general problem of consciousness. In a broad sense, we may say that all the teachings of the Buddha during his life time, and the teachings contained in the subsequent scriptures are centered around this problem. Thus the problem of mind has always been fundamental in one way or another. Needless to say, this does not mean that the terms "mind" and "consciousness" have always been pushed to the fore or that the problem of mind was always dealt with as such.

The doctrine of mind in the narrow sense, that is, when primary emphasis is placed upon the concept of mind, is discussed in many passages in the Buddhist scripture. A few examples which have been chosen from the Nikāyas, the oldest of the existing scriptures, are:

"The world is led by the consciousness or mind; it is attracted by it and ruled by the generated consciousness." (Aṅguttara IV, 186)

"The world is led by the mind and attracted by it; all is ruled by the single law of mind." (Saṁyutta I, 7, 2)

Thus, all things in the world are said to be ruled by mind. Doctrines such as "The three worlds are nothing but the creation of

mind," and "Nothing is independent from mind," which are set forth in the Daśabhūmika and the Laṅkâvatāra, both Mahāyāna scriptures, owe their origin to the proposition quoted above. Buddhism emphasizes that the most important thing is one's mental attitude. Whether one experiences pleasure or pain is wholly dependent upon one's mental attitude. Hence the Dhammapada states:

1. Mind is the forerunner of (all evil) conditions. Mind is paramount. (Evil) conditions are mind-made. If one speaks or acts with an impure mind, pain follows one as the wheel follows the hoof of the ox.
2. Mind is the forerunner of (all good) conditions. Mind is paramount. (Good) conditions are mind-made. If one speaks or acts with a pure mind, happiness follows one as does one's own shadow.

The correlation of the purity or impurity of mind with the purity or impurity of sentient beings is put forth in the Saṁyutta XXII, 100:

"O Monks, because of the impurity and defilement of mind, sentient beings become impure; and because of the purity of mind, sentient beings become pure."

The quotation will remind the reader of the famous passage in the Vimalakīrti-nirdeśa:

"If the Bodhisattva wishes to reach a pure land, he should purify his mind. As his mind is pure, so is his Buddhaland."

Thus we know that the doctrine of mind in the Nikāyas influenced the Mahāyāna scriptures of later times.

II. Various approaches to the problem of "Mind" or "Consciousness"

The words "consciousness" and "mind" were put into the foreground in the scriptures quoted above. Nevertheless, all Buddhist sūtras and treatises implicitly take up the problem of the improvement or development of the mind from one standpoint or another. One may say

that all Buddhist doctrines center around the problem of consciousness, although the standpoints from which the problem is discussed are not uniform. Each historical period and each school has its own characteristic attitude toward the problem. We propose to treat the problem of mind chronologically.

The history of Buddhism in India is broadly divided into the following periods:

1) The period of early Buddhism
2) the period of sectarian Buddhism
3) the period of early Mahāyāna Buddhism
4) the period of the Mahāyāna schools.

In the period of sectarian Buddhism, the Theravāda school and the Mahāsāṁghika school differed from each other in their respective interpretations of the problem of consciousness.

In the period of the Mahāyāna schools, there emerge the Tathāgatagarbha theory, phenomenological psychology, and metaphysical psychology.

A brief description of the characteristics of each theory will be given below.

What is called the period of early Buddhism covers the period from Buddha to the time when the Nikāyas took shape. The Nikāyas discuss the question of what states of consciousness are conducive to transmigration as well as to the attainment of Nirvāṇa. These discussions center around religious, ethical and practical questions. In this period consciousness itself was not the object of study. There was as yet no independent theory concerning consciousness itself.

On the other hand, the period of sectarian Buddhism saw the compilation and development of the Abhidharma works, which expatiated on the Nikāya texts. The Abhidharma works provide us with a systematic exposition of the various problems related to the concepts of mind and consciousness. For the first time, the problem of consciousness

came to be treated in its own right. In contrast to the practical nature of the doctrines set forth in the Nikāyas, those found in the Abhidharmas were theoretical in nature. In the period of sectarian Buddhism, there were some doctrinal differences between the Theravāda and the Mahāsāṁghika school. In those schools derived from the Theravāda, where the Nikāya doctrines were faithfully arranged, classified and systematized, thereby producing the scholastic Abhidharma Buddhism, there were formulated doctrines dealing with the problems of consciousness, mental attributes (caitta), illusion (kleśa), karma, states of meditation, wisdom (prajñā), religious practice (bhāvanā), etc. In the treatises of the Abhidharma philosophers, the discussion of the consciousness was limited to its phenomenal aspects. The nature or essence of consiousness was wholly untouched.

In the Mahāsāṁghika school, which sought to grasp the true spiritual implication of the Nikāyas, we find instead of the highly scholastic descriptions of the phenomenal aspects of the mind, which is characteristic of the Abhidharma, a deep interest in the nature or essence of the mind and its ontological aspects. According to the Mahāsāṁghika Sect, even the unenlightened man has a pure, undefiled nature underlying the phenomenal aspects of his mind. Because of this pure nature, the unenlightened man can distinguish between truth and falsehood, right and wrong, and move from evil to good. It is only because of the contamination of this pure nature by surrounding conditions that he suffers the pain of transmigration. The thesis was set up that "the essential nature of the mind is pure; illusions are not inherent, but simply attach themselves to the mind." This theory rejects the phenomenal mind as being tainted by illusion and concerns itself only with the question of the essential nature of the mind. The advocates of the theory that the mind is essentially pure are, as far as the literature shows, the Mahāsāṁghika and those sects derived from it —— the Ekavyavahārika, the Lokottaravāda, the Kukkuṭika, the Vibhajyavāda,

and the Andhaka. The Theravāda (Pāli Buddhism) and the Sarvāstivāda are representative advocates of the phenomenal-mind theory. The doctrines of the Mahāsāṁghika later influenced Mahāyāna sūtras and treatises. From these doctrines emerged the Tathāgatagarbha theory of later times. In a similar way Theravāda theories also continued to develop even after the period of the Abhidharmas and exerted an influence on the Yogācāra school which emphasizes the phenomenal aspects of the mind.

In the period of sectarian Buddhism, not only the doctrine of consciousness but all other doctrines as well were formulated as a result of academic interest rather than practical necessity. The tendency was especially prominent in the Abhidharma of those sects derived from the Theravāda. These schools had their own Abhidharma doctrine and freely engaged in controversy with each other over minute points of interpretation, in the process of which arose new theories quite irrelevant to any practical needs. In this way these schools lost contact with the problems of the real world around them, and, as a consequence, they found themselves unable to exert any influence on society.

It was Mahāyāna Buddhism that arose to fill the vacuum left by the Hīnayāna schools (sectarian Buddhism) and restore the true spirit of the Buddha. In contrast to the Hīnayāna, Mahāyāna Buddhism did not treat the problem of consciousness for its own sake. Their position was to see consciousness as it was. Mahāyāna recognized the necessity for adopting its doctrines to circumstances. It rejected abstract theorization as a source of fruitless controversy and adopted a purely practical standpoint. Consciousness was no longer to be considered objectively. It ceased to be subjected to classification. The distinction of mind and body, the opposition of subject and object, were transcended and merged into an inseparable unity as pure experience. The consummate state preached in the Nikāyas was nothing but such a unity. One may say that Mahāyāna Buddhism aimed at the revival of the true spirit

of the Nikāyas in its purest form. Nāgārjuna's Mādhyamika theory was the theoretical formulation of this position.

Mahāyāna Buddhism, by its rejection of the Hīnayānist attitude, tried to return to the true spirit of Buddhism. Practice was put above theory. Yet Mahāyāna Buddhism also began to show the tendency toward theorization and systematization. In the period of the Mahāyāna schools, theorization once again comes to play a prominent role. Consequently, attention came to be focused on the theoretical aspects of consciousness, as was the case with the Abhidharma. These new Mahāyāna theories were derived from Hīnayāna schools, e. g., the Tathāgatagarbha theory of Mahāyāna was a development of the doctrine of the essential purity of mind advocated by the Mahāsāṁghika; the influence from the Abhidharma mind-theory of the Theravāda was discernable in the theory of the Yogācāra which deals with the phenomenal aspects of the mind. The Tathāgatagarbha theory was formulated soon after the time of Nāgārjuna. This theory, like that of the Mahāsāṁghika, held that since the mind was essentially pure, all sentient beings have an undefiled nature identical to that of the Buddha beneath their apparently defiled mind which enables them to attain Buddhahood. This essentially pure nature which is covered by illusions or defilements was called Tathāgatagarbha or Buddha-nature. Buddha-nature designated the ontological mental nature, while Tathāgatagarbha signified the essentially pure nature of mind that is covered by illusion (kleśa), i. e., the essential nature and appearance together. The Tathāgatagarbha theory, however, took up as the central topic the ontological nature rather than the phenomenal aspects of the mind.

The theory of the mind held by the Yogācāra, which was derived from the theory of the Theravāda, emphasized the phenomenal rather than the ontological aspect. Of course, the theory of the Theravāda was not the sole source of Yogācāra psychology. The doctrine that " the three worlds arise from the mind alone ", the doctrine of the three

characteristics of substantiality (tri-lakṣaṇa or tri-svabhāva), and the doctrine of the three aspects of non-substantiality (tri-niḥsvabhāva); these Mahāyāna doctrines constituted the frame-work of the Yogācāra system. The theory of the course of mind's progress, i. e., the stages of a bodhisattva, is also derived from Mahāyāna doctrine. The Yogācāra school dealt with the question of the essential nature of the mind. Thus, it may be said that the Yogācāra School brought together various doctrines and standpoints from the highest to the lowest. It was, however, its phenomenological theory rather than its ontological standpoint that made the psychological theory of this school one of the most brilliant of all Buddhist doctrines relating to the mind. Judging from the nature of the attitude it took, we must conclude that it was only natural that the Yogācāra psychology resembled in some respects that of the theory of the mind found in schools derived from the Theravāda.

Though both the phenomenological theory of the Yogācāra and the phenomenal psychology of the Sarvāstivāda school dealt with the same problem, namely, the nature of the phenomenal aspects of the mind, these two schools were different from each other in their treatment of the problem. According to the Theravāda (Pāli Buddhism) and Sarvāstivāda, the mind has six faculties; seeing, hearing, smelling, tasting, feeling and perceiving. The Yogācāra, however, set up "manas" as the seventh faculty and "ālaya" as the eighth, in addition to the six faculties given above. Why did the Yogācāra find it necessary to add two more faculties —— both subconscious ones —— to the six conscious faculties? The answer is that the consecutive chain of cause and effect cannot be explained satisfactorily by the six conscious faculties alone. Only by postulating the subconscious functioning of the mind is it possible to explain the continuity within the life span of the individual, as well as the causal relationship between one's acts in this life and one's future rebirth. In this sense, the phenomenological theory of mind can be said to be theological, the full development of

the psychological theory of the Theravāda. According to the Yogācāra School, subconsciousness and surface consciousness are both mental phenomena in constant change. The anāsrava-bīja (pure seeds) contained in the eighth faculty constitute the power that leads one to Buddhahood through religious practice.

The phenomenal theory of mind treats one aspect of mind seen from the worldly standpoint, while the Tathāgatagarbha theory deals with the other aspect of mind, that is, the essential nature of the mind. Both of these aspects were brought together into a theory of the mind which is at once ontological and phenomenological. This synthesis occurs in the Ta-ch'eng ch'i-hsin-lun 大乘起信論 (Mahāyānaśraddhotpāda-śāstra ?). Although the phenomenological theory of mind recognizes the concept of asaṁskṛtatathatā (the unconditioned absolute), it does not play a prominent role in the system since it is irrelevant to the functioning of the mind. According to the eclectic theory with both the ontological and phenomenal aspects of the mind, the absolute (tathatā) which is the essence of the mind is not unrelated to the functioning of the mind. In fact the absolute enables it to attain perfect wisdom. The ontological theory was a purely theoretical one and regarded the mind only from an objective standpoint. The eclectic theory, paying due attention to the question of practical significance, seeks to provide a subjective explanation of the mental states experienced in the course of one's religious practices. Thus, the relationship between conditioned phenomena and unconditioned noumena, that is, the absolute (tathatā), is established. This theory of mind in which the phenomenal aspects of mind are viewed in conjunction with the essential underlying nature of mind (the absolute) represents the highest level of insight, for it reveals the mind in its true state of being merged with its object. At the same time, this theory explains the mundane phenomena where the subject and the object are divided from each other. In a sense this theory may be called a subjective theory of mind. The eclectic view

of the mind condemns mere theoretical explanation unaccompanied by practical and personal experience. Thus this theory should be treated differently from other theories of the mind.

It may be mentioned here that in Chinese Buddhism we find a variety of theories concerning the relation of the phenomenal and the noumenal aspects of mind. A few examples are given:

a) The eighth faculty belongs to the noumenal mind (the absolute) and the first seven faculties are the functions of the phenomenal mind which carries out erroneous perception.

b) The eighth faculty represents the harmonious unity of the noumenal and phenomenal aspects of mind.

c) Only the ninth faculty is noumenal; the other eight being phenomenal.

d) All eight faculties represent the phenomenal aspects of mind; there is no ninth faculty aside from them.

III. The theories of consciousness in this book

We have given above a brief survey and classification of Buddhist theories of consciousness. As we have already stated, there are three fundamental standpoints in Buddhist psychology.

(1) That which treats the phenomenal aspect of mind only.

(2) That which treats the noumenal aspect of mind only.

(3) That which, admitting both the phenomenal and the noumenal aspects of mind, treats their relationship to each other.

The first type may be subdivided into:

(a) The theories which limit the phenomenal mind to the various aspects of surface consciousness, i. e., the six faculties described above.

(b) The theories which establish the subconsciousness such as the ālaya-vijñāna, etc., and the potential or latent power such as pure seeds (anāsrava bīja) in addition to the six faculties of surface consciousness.

The theory of mind in the Theravāda School mainly treats surface consciousness, i. e., the phenomenal aspects of mind. Buddhist theories of mind dealt with in the present book center around that of the Theravāda School (Pāli Buddhism). Consequently, the mind theories dealt with here will be those which recognize the phenomenal aspects of mind only. The theory that asserts the original purity of mind, namely, the Tathāgatagarbha theory, the eclectic theory (which synthesizes and reconciles the phenomenal and noumenal standpoints), and the ontological theory of mind in Chinese Buddhism will not be dealt with in this study. Those theories which have a close relationship with the Theravāda School are repeatedly referred to by way of comparison, namely, the theories of schools derived from the Theravāda, i. e., the Sarvāstivāda and the Sautrāntika Schools. We shall also discuss the treatise known as the Śāriputra-abhidharma-śāstra, which is supposed to belong the Sammitīya School, and shall take up the concept of the phenomenal aspects of the mind held by the Yogācāra School, as well as the theory of mind in the Nikāyas, which was the source of the Theravāda theory of mind. The following types of problems are raised by the theory of mind of the Theravāda:

(1) The citta theory, i. e., the theory of the substance of the mind.

(2) The cetasika theory, i. e., the theory of mental attributes.

(3) The citta-cetasika-sampayoga theory, i. e., the theory of the relation of the substance of the mind to the mental attributes.

(4) The theory of mental functions.

The first item above, citta-dhamma, designates the substance or agent of the mind. This word is correlative to the word cetasika-dhamma. The words or concepts "citta-dhamma" and "cetasika-dhamma" were not originally found in the Nikāyas. They were used for the first time in the Abhidhamma. Of course, almost all of the items which constitute the contents of what are designated as "citta-dhamma" and "cetasika-dhamma" can be found in the Nikāyas, e. g.,

vedanā (sensation), saññā (conceptualization), and saṅkhāra (volition, etc.) of the pañca-khandha (the five aggregates) are considered to be mental attributes, while viññāṇa (conciousness) is regarded as a citta-dhamma in the Abhidhamma. The Nikāyas never interpret them in this way. According to the Nikāyas, vedanā, saññā, saṅkhāra and viññāṇa are mental functions. Vedanā is the function of mind to receive and feel pain and pleasure; saññā is the mental function which forms images within the mind; saṅkhāra, identified with volition, is the mental function which carries out good or evil actions; viññāṇa is the mental function which discriminates and perceives forms and sounds. Thus each is a mental function. Being mere functions, they arise independently of each other. No unitary mind is recognized aside from these functions. When one is perceiving or feeling, there is only the function of perceiving or feeling and nothing else, the act of perceiving or feeling being mind itself. The same can be said of the other aggregates. However according to the Abhidhamma account, mind can be analysed into substance (citta) and its attributes (cetasika). If there is a substance, it must of necessity have attributes. Just as any object has a certain color, shape and size, so the mind must have its attributes of one kind or another. We can no more conceive of mind without any attributes than an orange without color, shape and taste. To put it differently, mind as substance must possess attributes, such as sensation, conceptualization or volition. Mere mind with none of these attributes is inconceivable. The substance of mind or subject of mind is called "citta-dhamma" and its attributes "cetasika-dhamma". Thus, of the five aggregates, viññāṇa alone is a citta-dhamma, while vedanā, saññā and saṅkhāra are cetasika-dhammas as distinct from the cittadhamma.

The citta theory deals with the substance of the mind. Seeing (the visual faculty), hearing (the auditory faculty), smelling (the olfactory faculty), tasting (the gustatory faculty), touching (the tactile faculty) and perceiving (the perceptive faculty) constitute the mind. They are

further subdivided according to their character into good, evil and neutral moral natures. Another subdivision is consciousness in the kāmaloka (the world of desire), consciousness in the rūpaloka (the world of forms), consciousness in the arūpaloka (the world of the formless) and consciousness in the lokuttara (the transcendent world). Moreover, pain, pleasure, grief, joy or indifference to these sensations influences each faculty. Thus we have a wide variety of substances of the mind, each school giving its own classification.

The cetasika theory is the study of the attributes of the mind, such as vedanā, saññā and saṅkhāra(cetanā). The simultaneous functioning of the cetasika with the citta is technically called sampayoga (co-functioning). What kind of condition is required for sampayoga to take place ? Various answers have been given to this question, according to the particular school. The number of cetasikas varies with the school. Even within the same school, there have been changes and developments in the course of time. In some cases, the same cetasika had different names in different schools. What was included in the group of cetasikas by one school was put in the group of rūpa-dhammas (matter) or citta-vippayutta-dhammas (forces dissociated from consciousness) by other schools. The points have been brought to light by the comparative study of various definitions and the explanations of cetasikas contained in the literature of various schools. Some schools following the Nikāya position, flatly reject what are called "citta-dhamma" and "cetasika-dhamma" and deny the functioning of the mind with many mental attributes. They claim that the mind always appears or exists by itself. It is not something substantial, but a stream of functions. There is no substance of mind or consciousness, but only functions such as vedanā, saññā and saṅkhāra. Therefore in the chapter on cetasikas these matters have been discussed in detail.

The citta-cetasika-sampayoga theory is a concrete examination of the co-functioning of the mind with the mental attributes. We have

studied the various theories dealing with this problem, and have come to the conclusion that the Theravāda School provides the most coherent exposition. The views of the other schools are by comparion fragmentary.

Lastly, in our treatment of the theory of mental functions we discuss the various functions of the mind. In the Nikāyas as was mentioned before, vedanā, saññā and saṅkhāra were all regarded as mental functions. Therefore, the process of the mental functions as expounded in the Nikāyas was a simple one of vedanā→saññā→cetanā (volition)→taṇhā (lust). Before the emergence of the citta-cetasika-sampayoga theory, the mind-substance was said to co-function with many cetasikas. Therefore, the mental functions produced by such a mental complex would be far more elaborate than those expounded in the Nikāyas. This may be illustrated as follows:

mind vedanā etc.	⟶	mind vedanā etc.	⟶	mind vedanā etc.	⟶……

Accordingly, the theory of mental functions in the Nikāyas would be inapplicable here. This theory is found only in the Theravāda School. In so far as psychological problems are concerned, the Theravāda School appears to have devised one of the most elaborate and logical systems. In this respect, the Theravāda School deserves credit along with the Yogācāra School for setting up a comprehensive Buddhist theory of mind or consciousness. Just as the theory of the mind in the Yogācāra School constitutes the major doctrine within that school, so the theory of the mind in the Theravāda School occupies the most prominent position among the various Theravāda doctrines. The theory of the mind in the Yogācāra School is more developed than its counterpart in the Theravāda School, the latter appearing to be rather naive by comparison. Indeed, it is impossible to understand the doctrines of the Theravāda fully without a knowledge of its theory of the mind. As yet, however, no comprehensive study of the psychological theory of the

Theravāda School, as well as a comparative study with other schools has been published. It is for this reason that we have undertaken the present study.

索　　引

一　邦語索引

ア

アヌルッダ 372
阿夷耑 532
阿迦膩吒天 101, 220
阿婆詰明 554
阿羼提 554
阿掻羅沽 554
阿陀那識 135
阿那含 743, 932, 934
阿那含果 932
阿那含果心 207, 807
阿那含道 152, 930, 932
阿那含道心 205, 807
阿那律 32, 263
阿毘達磨義廣明 34
阿毘達磨時代 21
阿毘曇甘露味論 29, 291, 342, 343, 344
阿毘曇七法行經 315
阿毘曇心論 29, 299, 818
阿毘曇心論經 29, 299, 817, 818
阿毘曇心論の概説 815
阿鼻地獄 95, 101, 887
阿羅漢 793, 932, 934
阿羅漢果 871, 930, 932
阿羅漢果心 207, 807
阿羅漢道 152, 930, 932
阿羅漢道心 205, 807
阿頼耶 7
阿頼耶識 54, 135, 332, 854, 855, 866, 890, 891
愛著 507
愛觸 382, 843
赤沼智善 34, 36
惡穢心 42
惡穢の意 43
惡戒 915
惡行貪 510
惡見 144, 145, 266, 522 (二十種),
惡口 655
惡作 266, 296, 567°, 818, 823, 824
惡趣怖 744, 745
惡趣畏 746
惡名畏 746
惡欲 507
安慧 31, 40, 107, 254
安止定 924
安般念 415, 920, 922, 937
安立 890*
案達羅部 233, 244
案達羅義疏 25, 37
菴羅果 883, 888
菴羅の譬喩 882, 883

イ

以利求利 339
已作業 950
已知根 207, 268, 664, 668°, 807
伊沙 554, 560
恚俱心 817
恚尋 434
恚想 400
恚觸 382, 843
恚不善根 710
異熟 62, 81, 85, 90, 91, 92, 94, 917

異熟心 181
異性 336
異部宗輪論 29, 859
意 43, 44, 80, 874
意界 44, 45, 78, 79
意覺行 938
意行 938, 950
意業 43, 411
意根 43
意言 440
意思作用 407, 408
意識 43
意識界 44
意處 44, 45
意觸生想 400, 406
意味把握作用 918
意門一般作用 910°
意門引轉 185, 428, 849, 857, 866
意門引轉心 167, 168, 776, 851, 855, 912, 925
意門作用 852, 864, 910°
意門作用の成立條件 912, 936
意亂 874
違欣娑 554, 722
威儀路 90, 91, 92, 93
威儀路惱 737
一空時分 881
一境性 265
一切知智 169
一切世間不可樂想 400
一差別 920
一種想 400
一心刹那 877
一心相續 855
一心相續說 132
一說部 859, 950
一想 920
一般的意門作用 852
引業 947
引轉 850, 855°, 856, 890
引轉作用 870, 872, 912
引轉自在 925
引轉唯作 185
引轉唯作無記 83, 856, 866
因 116
因緣觀 937
因種性 116

ウ

有愛 505
有爲心 134
有因無因門 57, 115
有遠 874
有覺有觀定 844
有喜所緣樂 389
有喜樂 389
有行 95, 143
有經驗惱 737
有見 513
有見有對 359
有間逕轉作意 431
有近 874
有食味捨 389
有食味樂 389
有障 874
有情死生智 926
有情瞋 553
有身見 151, 153, 514, 522（二十事）, 528°, 746, 932, 933
有瞋心 226
有尋有伺定 414, 434
有對想 400
有對觸 379
有癡心 226
有貪心 226
有貪隨眠 933

有部 377
有部の心心所相應論 811*
有覆無記 90, 91
有覆無記心 816, 817, 818, 821, 822
有分 850, 853°, 872, 941
有分識 134, 157, 854, 855, 869
有分心 853, 912
有分動搖 925, 931
有分の動搖 870, 878
有邊見 513
有無有貪 510
有漏信 830
有漏善淨尋 435
有漏樂 389
宇井伯壽 34, 39, 532, 936
憂 108, 265, 388, 390, 392
憂俱瞋恚相應有行心 149, 763
憂俱瞋恚相應無行心 149, 760
憂根 265, 812, 843
優波斯那 27
優波扇多 29, 38, 299, 817
優波底沙 26. 37
憂波那呵 554, 726

エ

依樂 389
慧 47, 268, 663°*677, 743
慧遣 337, 338
慧學 668
慧見說 859
慧根 263, 264, 268, 664*844
慧財 668
慧の範圍 673
慧波羅蜜 677
慧力 268, 664*, 668
壞苦性 110
壞隨觀智 930
懷恨 714
映勝 874
悅 276, 365, 844
緣 22
緣起 454
緣起觀 922
緣起支 48
緣起說 229, 230
閻人 869

オ

小野玄妙 39
汚名怖 744
王園番人 888
王山部 233（義成部）, 244, 245
王法怖 745
王夫人 888
王怖 744
黃遍 190, 920
誑 367, 727*, 731°*, 815
橫死 949
應辯儞 736
荻原雲來 39, 731
憶念 604
音樂 945
遠 874
遠離作意 431
厭 297, 303, 742°, 743
厭離隨觀智 930

カ

火難 935
火怖 744, 745
火遍 190, 920
可愛樂 389
可意所緣樂 389
果定 207, 933°*
果定作用 852
貨幣 884

迦濕彌羅 28, 120
迦濕彌羅有部 29, 568
迦葉 32
迦旃延 24, 36
迦膩色迦 38
迦摩浮 218
家慳 562°
訶梨跋摩 30, 39
過患隨觀智 930
過患想 400
過慢 293, 542°*, 544
嘉祥 35
我 874
我語見 514
我語取 522
我慢 542°*, 545
餓鬼事 35
戒惱 737
戒禁取 151,514,517*,528°*,671, 932*
戒取俱心 817
戒所成 95, 172
戒淸淨 929
戒條規定 935
戒隨念 920
戒道 515, 671, 844
洄澓怖 745
界繫門 57, 99
界差別 922
界差別觀 937
界身足論 23, 287, 311
界身足論の相應說 811°
界說論 22
界方便觀 938
開導依 79, 159
害 293, 367, 554, 662, 720°*
害界 720*
害尋 434, 720
害想 400
蓋貪 510
概念 867, 912
骸骨 920
骸骨想 190
確定 850, 862°, 890
確定作用 168, 872
確定時分 878, 881
確定心 871
覺 433
覺行 922, 938, 939
覺支捨 631
覺天 233, 238, 242, 244
學 743
鰐魚怖 744
渇愛 505
勝又俊敎 15
勝論 874
鰐魚 745
甘露味論 311
姦欺 728
觀 vipassanā 268, 664
觀 vicāra 433
觀 vīmaṁsā 664, 669
觀行者 928
觀業處 929
觀察 932
觀察作意 431
觀察自在 925
觀察智 934
觀捨 671
觀の業處 928
願 411

キ

木村泰賢 15, 36
記號 919
起信論 7
起滅 22
既有業 914

基礎禪 193
希望 600
喜 pīti 265,364,471°,473,660,784,844
喜 muditā 268, 363, 364, 365, 658°*, 781, 920
喜 somanassa 108, 265, 364, 388, 390, 391, 472
喜意 43
喜覺支 471
喜俱 471
喜俱惡見相應有行心 145, 146, 754, 756
喜俱惡見相應無行心 144, 146, 751, 755
喜俱善異熟無因意識界 161, 773
喜俱智相應有行心 173, 178, 184, 782, 791, 794
喜俱智相應無行心 171, 173, 178, 184, 779, 790, 793
喜俱智相應無行異熟心 895, 902, 903
喜俱智不相應有行心 174, 178, 184, 784, 791, 794
喜俱智不相應無行心 782, 791, 794
喜俱智不相應無行異熟心 897
喜俱無因唯作意識界 168, 777
喜根 265, 812, 843
喜受 659
喜無量 623
毀見 525
詭詐 339, 655
綺語 655
龜毛 912
伎術 655
義釋 20, 21, 35
義釋註 27
義成部 244, 245
義淨 345
義品 35
疑 150, 266, 297, 587°, 811, 824, 932, 933
疑蓋 587
疑俱心 817
疑結 587
疑隨眠 587, 933
疑相應心 150, 933
疑惑（十六種） 590
愧 266, 614°
愧力 266, 614
客有分 868
求 611
嗅 850, 857°, 870
怯衆怖 744
怯衆畏 746
脇脅者 53
經集 35
經部 30, 38, 208
經部師 233, 238, 361
經部毘婆沙 239, 240
經部毘婆沙論 39
經分別 21
警覺 635
境 874
境界瞋 553
境不現前 936
輕安 365, 639°*
輕安覺支 365, 639*
輕觸 644
憍 293, 367, 735°*, 815
憍阿蘭若 737
憍逸 741
憍工巧 737
憍と慢の別 740
憍妄 339
行蘊 405, 406
行苦性 110
行作 406

行捨 630, 631
行捨智 930
行藏經 35
行道智見淸淨 929, 930
行相平等 212, 213, 214
凝然 338
金七十論 874

ク

クルンダ義疏 25
九支緣起 48, 49, 50
九次第定 208
九心輪 891, 892
九智 930
九惱事 553, 710, 711
九慢 533, 536°*
工巧惱 737
工巧處 90, 91, 92, 93
孔雀池寺住者大授 180, 893, 900, 942
苦 108, 205, 388, 390, 390, 391, 928
苦行道速通達 190
苦苦性 110
苦俱不善異熟身識 155, 769
苦根 265, 812, 843
苦想 400
苦諦 109
何僂女 888
拘盧陀 554, 712
恭敬惱 736
鳩摩羅多 38, 239
鳩摩羅馱 239
俱舍釋 304
俱舍宗 304, 311, 326, 348
俱舍論 33, 79, 300, 311, 334, 826
俱舍論の相應說 821°
俱胝羅 29
具見 510, 513
具知根 207, 268, 664, 668°, 808
愚擬 932
瞿沙 29, 291
空 260, 414（三昧), 911
空時分 878, 881
空性 202
空定 844
空無邊處 198, 199, 200, 801, 802, 920, 926
空無邊處天 197
共一切心心所 262, 263, 264, 369, 379°
共一切不善心所 262, 263, 264, 370
共善淨心所 263, 264, 593°
共相作意 431
共無明 333, 489
蜘蛛 885
蜘蛛巢の譬喩 885
熏習作用 866

ケ

化地部 87, 88, 360, 412, 443, 656
化地部本宗 950
化地部末宗 949
加行究竟果作意 431
加行究竟作意 431
加行善 93, 126
加行道 932
快意 43
計度分別 445
假法 867, 912
華香 945
下臏 712
外散亂 706
外愧 618
外方師 818
悔 567, 818
解脫心 42
解脫道 932
解脫道論 26, 27, 35, 70, 71, 270, 272,

273, 283, 862, 886, 938
懈怠 367, 468, 692°*
鷄胤部 859, 950
醯摩 32
繼起喜 473
激切 339
血塗 920
血塗想 190
決定 94, 95
決定心 917
結生 850, 852°, 872, 941°*,
結生識 48, 51, 869
結生心 182, 949
結鬘論 239
月稱 250, 251, 252
見 dassana 850, 857°
見 diṭṭhi 266, 513°, 670, 844, 870
見結 514
見作用 870
見使 515, 671, 844
見捨 637
見取 151, 513, 514, 517*, 526*, 528°*,
671, 719
見淸淨 929
見瞋 553
見隨眠 513, 933
見箭 513
見道 932
見貪 510
見瀑流 513
見軛 513
見漏 513, 514
眷屬惱 736
乾觀 201
乾觀者 929
堅固經 216
健達婆 950
犍陀羅 120
犍駄羅 28
犍駄羅有部 568
慳 266, 562°
慳結 562
慳惜 562
慳貪 510
獻上物 884
權勢惱 736
顯現作用 941
顯現的心作用 875°, 910°
顯識論 858
顯宗論 29, 303, 823
顯揚聖教論 30, 31, 323, 328, 348
顯了論 239
顯論 38
幻變 732
玄奘 254, 304, 345, 862, 889
限界虛空遍 920
現觀 268
現象心 8, 9
現狀 159
現前認許 599
現相 339
現法樂住 84, 196, 200, 207, 415, 934
眼 677
眼根 857, 870
眼識 857
眼識生起の條件 857, 874
眼淨 870
眼觸生想 400, 406

コ

コンクリート 113
古世親 38
孤遺怖 745
虛空 858, 874
虛空界 911
五戒 100

五蓋 924, 933
五義平等 211, 212, 213
五逆罪 948
五見 323, 331, 513, 514, 527*, 675, 811, 812
五慳 562°, 933
五支物支經 217
五自在 934
五事毘婆沙論 29, 38, 39, 917
五色界異熟心 194, 851
五色界善心 189, 851
五色界唯作心 195, 851
五識無記說 86
五種觀察 932
五種心 816
五種禪 928
五種禪說 188, 434
五受 108, 388
五受根 108, 812
五受門 57, 108
五十五速行心 863
五十二心所 262, 264
五淸淨 939
五停心 937
五停心觀 922
五禪說 63, 190
五大不善地法 293
五通 926
五怖 744, 747
五怖畏 746
五分法身 414
五別境 830
五遍行 827, 830
五煩惱 811
五無間罪 867
五門引轉 185, 428, 849, 857, 866
五門引轉心 79, 166, 167, 775, 851, 855
五門作用 852, 863, 875°, 887
五門作用說 903°*
五門作用の譬喩 882
五門禪 338
五門禪經要用法 938
五捨 505
悟入 29, 308
語行 42, 218, 434
語業 43
語表 911
後後受業 914
後邊見 513
護法 31, 40, 249, 254, 915
護法正義 831
光音天 189, 195, 943
光照 671
光明 677, 857, 874
光明遍 920
好所緣 870, 895, 897, 898
好中 162
好中所緣 870, 895, 897, 898, 908
好ましき 162
劫住 94, 95
厚濁障 874
香 857
香思 405
香想 400
貢高 738
蛟龍怖 744
後悔 715
後期阿毘達磨時代 22
廣果天 189, 195, 943
業 159, 869
業有 103, 853
業處 192, 920
業盡 868
業相 869, 945*
業と死心と結生心 944°
業の可轉不可轉 946

業報不可思議 948
蟋蟀 885
國土尋 434
黑苦行者 169
黑業 90, 914
黑にして黑異熟ある業 914
黑白業 90, 914
黑白にして黑白異熟ある業 914
極遠 874
極逈色 362
極近 874
極細 874
極小所緣 876, 877, 881, 882, 887
極睡眠 586, 854
極大 871
極大所緣 876, 877, 879, 887
極大の好所緣 903, 906, 908
極大の好中所緣 904, 907
極大の不好中所緣 905
極不明瞭所緣 913
極明瞭所緣 913
極悶絕 854
極略色 362
心の不安 216
佷戾 554
昆蟲 885
惛沈 266, 334, 575°, 644
惛沈睡眠蓋 575, 581
恨 367, 554, 723°
根 116 (mūla);874 (indriya)
根壞 874
根見說 859, 860
根勝 936
根破壞 936
根本義疏 25
根本定 924
根本煩惱 831
根本有分 868
根本煩惱相互の相應關係 836
根本煩惱と隨煩惱との相應關係 838
羯磨 935
近藤隆晃 731
近行 924, 927, 931
近行定 924
近業 948, 950
近分定 924, 929
欣 297, 303, 365, 659, 661°
勤 461

サ

作意 265, 426°, 428 (三種), 431 (四種, 七種), 635, 707, 856, 857, 857 (三種), 874
作意散亂 706
作用 159
茶啼 51
詐 339
坐禪三昧經 938
再生有 103
西域記 345, 889
西方論師 711, 715
細 874
細色 911
細心 134
細心不滅說 138
截斷 671
在家樂 389
在定自在 925
財惱 736
財盡死 949
榊亮三郎 731
策勵 265, 463, 466
薩迦耶見 514, 516*
三因結生 942
三因者 903
三因心 95

三因善心　942
三界　99, 681
三界說　101, 103
三界唯心　2
三學　414, 664
三行　435
三苦性　110
三垢　933
三結　204, 932
三三昧　414
三種瞋　553
三受　108, 388
三十四心　125, 126
三十七菩提分　930
三十八業處　192, 920, 921, 937
三十六受　388
三性分別　93
三性門　57, 81
三身惡行　655
三世兩重の十二緣起　103
三善因　116, 117
三善根　117
三善尋　434, 681
三相　867, 911
三想　400
三藏師小龍　180, 181, 183, 893, 900, 942
三藏師大法護　893
三大有覆無記地法　293
三顚倒　933
三度門　938
三非色蘊　911
三不善因　116, 117
三不善界　720
三不善根　117
三不善尋　434, 720
三不善想　400
三摩呬多　415
三摩地　414, 415
三摩地所行色　362
三摩鉢底　415
三昧　414, 415
三慢　533, 535°
三無因唯作心　166, 851
三無因唯作心と相應する心所法　775
三無記因　116, 117
三無記根　317
三無記根說　120, 122
三無性論　938
三無漏根　668
三藍拔　554
三和合　379, 383*
散亂　704°, 706（六種), 920
散亂想　190
斬斫離散　920
斬斫離散想　190
慚　266, 614°
慚力　266, 614

シ

子息食　510
尸陀槃尼　29, 38
尸羅達摩　731
支痔　466
止　265, 414, 415
止觀雙修　929
止行者　928
止業處　929
止の業處　928
四有　949
四果心　201, 851
四界差別　920
四繋　933
四見　513
四語惡行　655
四時分　878

四食 ,79
四取 933
四種業 914
四種心 123, 124
四種禪說 188, 434
四十業處 192, 193, 920
四十業處と禪定 921
四出世間異熟心 206
四出世間善心 202
四所緣 877, 881
四正勤 461
四聖果 930
四聖道智 930
四證淨 601
四善根 930
四禪說 63, 937
四想 400
四諦 100
四諦經 666
四道心 201, 851
四智說 677
四念處 603*
四念處觀 930
四百觀 39
四百論疏 252
四怖 744, 745
四不應行 933
四不定地法 301
四不定心所 832
四不定相互の相應 840
四不定と他心所との相應 840
四分說 262
四暴流 933
四梵住 415, 920, 937
四無記根 317
四無記根の說 120, 121
四無色 920
四無色界異熟心 199, 851
四無色界善心 198, 851
四無色界天 199
四無色界唯作心 200, 851
四無色定 193, 197, 928
四無量 190, 660, 937
四無量心 415
四軛 933
四漏 933
死 850, 868°, 872, 941
死有 949
死心 949
死隨念 920
死想 400
死の原因 941
死の條件 868
死怖 744, 745
此實住著身繫 514
伺 265, 433°*, 812, 824
伺怨 724
肢軀完具惱 737
思 265, 405°, 411
思種子 363
思所成作意 431
思惟 434
斯陀含 932
斯陀含果 932
斯陀含果心 207, 807
斯陀含道 152, 930, 932
斯陀含道心 204, 807
資具食 510
次生受業 914
自受用三昧 196
自性 159
自性散亂 706
自性淸淨心 133
自性分別 445
自褒怖 745
自責怖 744

自說經 35, 922
自相作意 431
似相 923
事貪 510
事平等 212, 213, 214
時平等 212, 213, 214
恃一受食 738
恃我觸離荒食 738
恃戒 737
恃貴 736
恃乞食 737
恃豪族 736
恃財 736
恃師範 737
恃色 736
恃樹下 738
恃生 736
恃姓 736
恃常端坐 738
恃神足 737
恃隨敷坐 738
恃禪 737
恃尊重 736
恃尊勝 736
恃多聞 736
恃但三衣 738
恃知足 737
恃塚間 738
恃長宿 737
恃徒衆 736
恃黨侶 736
恃得恭敬 736
恃得利養 736
恃獨處 737
恃年壯 736
恃備足 737
恃糞掃衣 738
恃辯才 736
恃無求 737
恃無病 736
恃命 736
恃力 737
恃露處 738
滋潤心作意 431
慈 628, 658, 891, 892, 920, 922
慈恩 34, 35, 38, 239, 249
慈悲觀 937
椎尾辨匡 34, 35, 36, 39
色 857
色愛 505
色有 99
色界 99
色界初禪 824
色界初禪異熟心 194, 799
色界初禪心 822
色界初禪善心 189, 796
色界初禪唯作心 195, 800
色界定 176, 919
色界第五禪異熟心 194, 799
色界第五禪善心 189, 799
色界第五禪唯作心 195, 800
色界第三禪異熟心 194, 799
色界第三禪善心 189, 798
色界第三禪唯作心 195, 800
色界第四禪異熟心 194, 799
色界第四禪善心 189, 798
色界第四禪唯作心 195, 800
色界第二禪異熟心 194, 799
色界第二禪善心 189, 797
色界第二禪唯作心 195, 800
色輕快性 911
色想 405
色積集 283, 911
色所緣樂 389
色相續 911
色想 400

色適業性 911
色食 151, 505, 811, 933
色柔軟性 911
色非色分別論 32, 262, 662
色法の生滅 876
色命根 282, 355, 424
色無色界法 867
色無常性 912
色老性 912
識 46, 47, 139, 230
識鬪 864, 870
識見說 859, 860
識身足論 23
識體一異 130, 131
識體同一說 131
識體別異說 131, 136
識無邊處 198, 199, 200, 801, 802, 920, 926
識無邊處天 197
食厭想 400, 920
食殘 920
食殘想 190
食不調 339
食不調性 339
食不平等性 304
七見 513
七識界 77, 78
七識界門 57, 76
七種神通心 196
七十三智 677
七淸淨 929
七神通 926
七隨眠 933
七想 400
七不善異熟心 154, 850
七不善異熟心と相應する心所法 768
七法經 315
七慢 533, 536°*
七妙法 461
失收摩羅怖 745
失念 698°*
室利邏多 39, 239, 240, 241, 244
嫉 266, 554, 557, 662
嫉覩 557
嫉妬 557
質多 218
質多翳迦羯羅多 415
沙門文茶子經 217
舍利子 219
舍利弗阿毘曇論 23, 35, 273, 274, 347, 348, 360, 377, 677, 736
舍利弗阿毘曇論の相應說 841°
捨 108（受), 265, 390, 392 ;267（行), 388, 630°(心所), 637（八種), 658（無量), 920
捨覺支 630
捨俱惡見相應有行心 148, 758
捨俱惡見相應無行心 147, 756
捨俱惡見不相應有行心 149, 760
捨俱惡見不相應無行心 148, 759
捨俱疑相應心 150, 163
捨俱善異熟意界 160, 773
捨俱善異熟眼識 158, 771
捨俱善異熟舌識 159, 771
捨俱善異熟耳識 159, 771
捨俱善異熟鼻識 159, 771
捨俱善異熟無因意識界 164, 774
捨俱善異熟無因異熟意識界 898
捨俱智相應有行〔異熟〕心 902
捨俱智相應有行心 175, 178, 184, 785, 792, 794
捨俱智相應無行異熟心 906
捨俱智相應無行心 175, 178, 184, 784, 785, 792, 794
捨俱智不相應有行心 175, 178, 184, 788, 792, 795

捨倶智不相應無行心 175, 178, 184, 785, 792, 795
捨倶不善異熟意界 156, 770
捨倶不善異熟意識界 156
捨倶不善異熟無因意識界 770
捨倶不善異熟眼識 155, 768
捨倶不善異熟舌識 155, 768
捨倶不善異熟耳識 155, 768
捨倶不善異熟鼻識 155, 768
捨倶掉擧相應心 151, 768
捨倶無因唯作意識界 167, 776
捨倶唯作意界 166
捨根 265, 812, 843
捨受 398, 630
捨所緣樂 389
捨隨念 920
捨斷想 400
捨無量 623, 630
捨樂 389
奢摩他 414, 415
邪因見 929
邪婬 655
邪慧 702
邪解脫 342
邪見 151, 266, 510, 514, 517*, 521（十事）, 524（十事）, 528°*, 665
邪見倶心 817
邪思惟 265, 434
邪勝解 320, 322, 323, 342, 708°, 830
邪精進 265, 461
邪定 265
邪定法 867
邪念 699
邪慢 542°*, 545
邪欲 320, 322, 323, 830
赤銅鍱部 855
赤遍 190, 920
寂止隨念 920
著 304
取 514
取相 923
取像 404
修所成 95, 172
修所成作意 431
修道 864
須陀洹 932
須陀洹果 930, 932
須陀洹果心 206, 807
須陀洹道 152, 803, 930, 932
須陀洹道心 202, 803, 805, 806
衆賢 29, 303
衆事分阿毘曇論 290
種子 363, 858
種種想 400
種姓 924, 927, 931
種姓智 930
趣生 950
趣相 869, 945*
呪術 655
受 265, 387°
受捨 631, 637
受所引色 362
受用 394
壽行 935
宗輪論 38
執取 933
集異門足論 23
醜異 169, 170
十一善 830
十一善心所 828
十九觀察 932
十結 557, 844, 933
十五色界心 188
十五色界心と相應する心所法 796
十五細色 911
十五心 123, 124

十四事無記　524
十四心作用　850, 852°, 869, 872
十四心刹那　876, 877
十使　844
十事邪見　521, 524
十事邊執見　523
十邪性　933
十種心　123, 124
十種觸　843
十小隨惑　832, 836
十小煩惱地法　288, 301, 811, 815, 824
十瞋　553
十瞋惱事　549
十隨念　920
十想　400
十大地法　288, 300, 344, 811, 815, 824
十大善地法　289, 300, 815
十大煩惱地法　288, 811, 815, 824
十大無覆無記地法　293
十地經　2, 731
十二緣起　48, 49, 51
十二心　123, 124, 950
十二不善心　143, 850, 933
十二不善心と相應する心所法　750
十二無色界心　197
十二無色界心と相應する心所法　801
十二門論　874
十福業事　176
十惱事　711
十波羅蜜　677
十八受　388
十不淨　920
十不淨想　190
十不善業道　933
十遍　920
十遍處　415
十煩惱　933
十無學法　677
十無記　524
十六種疑惑　590
十六種心　128
住處慳　562°
重業　948, 950
重瞋　553
宿習業　950
宿住智　169, 193
宿住隨念智　926
宿命通　926
出起　867
出家樂　389
出定自在　925
出世間　99
出世間第一異熟心　206, 807
出世間第一善心　202, 803
出世間第五禪　193
出世間第三異熟心　207, 807
出世間第三善心　205, 807
出世間第四異熟心　207, 807
出世間第四善心　205, 807
出世間第二異熟心　207, 807
出世間第二善心　204, 807
出世間法　867
出離界　681
出離尋　434, 681
出離樂　389
純觀行者　929
順觀察作意　431
順現受業　914
順正理論　29, 303, 311, 823, 826
順淸淨作意　431
順信　275, 596, 844
初期阿毘達磨時代　21
初期佛教時代　4
初禪　222, 223, 224
初禪定　924
初禪天　106

所依平等 212, 213, 214
所縁 877（四種）, 887
所縁に赴かしむる作意 857
所縁平等 212, 213, 214
所造色 113
諸門分別 22, 57
諸六識 831
諸六識と三界 824
除覺 365
小喜 473
小護法 32
小所縁 876, 877, 880, 887
小小所縁 190
小隨煩惱心所 329, 333
小隨惑 832
小想 400
小毘陀羅經 218, 219
小部 20
小煩惱地法 312, 330, 369, 370
小無量所縁 190
小龍 893, 942
少光天 195, 943
少淨天 195, 943
正見 268, 513, 664*, 672
正語 267, 358, 654°*, 655, 781
正業 267, 358, 654°*, 655, 781
正勤 641
正思性 265, 434
正精進 265, 461
正定 265, 414, 417, 418
正定法 867
正斷 461
正知 268, 664
正智 677
正念 266, 604*, 698
正法念處經 293, 315, 340, 343, 344, 346
正命 267, 358, 654°*, 655, 781
正量部 23, 36, 316, 340, 341, 355, 360, 412, 656, 949, 950
生有 853, 949
生狂 894
生憍 736
生輕安作意 431
生活怖 744
生色 283
生得作意 431
生得善 93, 126
生怖 744
生滅隨觀智 930
生盲 164, 894, 898
生聾 164
性心 134
性相的心識說 7, 8
姓憍 736
省察隨觀智 930
笑起心 168, 170, 777, 851
笑心 170
淸淨捨 637
淸淨道論 27, 33, 34, 67, 272, 808, 860, 849, 869, 921, 926
淸淨道論疏 915
淸辯 250, 251, 874
勝 874
勝耆 554
勝解 265, 453°, 463, 708
勝解作意 431
勝宗十句義論 874
勝進道 932
勝不遍行 320
勝慢 544
聖者上座部 889, 890
聖典に省略された 260, 808
聖典に省略されたる 752
聖道 930
聖道作用 852, 926, 927°

聖樂 389
障 874
稱讃慳 562°
稱友 31, 40, 304
稱友倶舎釋 339
嗜 850, 857°870
精進 265, 281, 367, 461°, 685
精進覺支 461
精進根 265, 461
精進捨 631, 637
精進神足 461
精進力 265, 461
聲 857
聲思 405
聲想 400
證果 864
證淨 594
燋熱 718
攝阿毘達磨義論 32, 33, 34, 58, 263, 265, 808, 869, 872, 877, 881
攝大乘論 30
攝大乘論釋 30, 31, 886, 889
攝大乘論無性釋 889
攝樂作意 431
攝論宗 8
上座 236, 238, 239, 243, 421, 430
上座部 853, 855, 889, 892
上座部系 4, 6
上地 936
成實宗 337, 338
成實論 30, 36, 86, 234, 336, 337, 338, 347, 348, 361, 397, 559, 874
成所作智 89
成唯識論 31, 325, 855
成唯識論述記 891
成唯識論樞要 892
成唯識論の相應說 829°
定 265, 414, 415, 415（七種名）
定蘊 414
定覺支 414, 417
定學 414
定根 265, 414, 417, 844
定自在所生色 362
定樂 389
定力 265, 414
長部 18
掉擧 151, 266, 498°, 644, 704, 933
掉擧心 153
掉擧心と不結生 153, 942
掉擧相應心 151, 933
掉使 844
淨基 860
淨居天 195, 943
淨智見作意 431
常見 513, 929
常乞食者憍 737
靜慮 415
心 42
心意識 41, 52
心意識の同異 52, 53
心一境性 42, 265, 414°, 415
心滑性 647
心堪任性 643, 650
心基 163, 398, 911
心輕 647
心輕安 267, 281, 364, 365, 639°*
心輕快性 267, 355, 357, 646°
心行 42, 218
心作用 847
心作用論 9, 12, 847°
心作用論の發達 916*
心散亂 704
心識概念の變化 231
心識倶起說 131
心識不倶起說 131
心識分類法 56

心捨 633
心受 388, 396
心住 414, 419, 769, 772, 776
心重性 577
心所 215
心所否定論 233
心所法 10, 11, 216, 311, 328, 347, 348
心所法分類 371
心所法論 9, 11
心除 281, 365
心生起 936
心性本淨說 5, 6
心淸淨 42, 929
心精進 281, 464
心心所相應論 9, 12, 749°, 811°, 827°
心心所の關係 250
心心所の行相 253
心心所法 220
心心所無別體說 249
心進 281, 464, 844
心隨轉 360, 361
心相應法 211
心觸 382, 843
心端直性 267, 355, 357, 653°
心調 650
心調柔性 652
心適業性 267, 355, 357, 649°
心軟 648
心軟性 648
心柔 652
心柔軟性 267, 355, 357, 648°
心の苦 215
心の樂 215
心平等 632
心不住 874
心不生起の因 912, 936
心不相應行 353, 354, 355, 361, 436
心法 10, 209, 210
心法と色法との生滅關係 876
心法論 9, 11
心昧劣性 339
心亂 42, 367, 498*, 704
心練達性 267, 355, 357, 651°
身滑性 647
身堪任性 650
身輕 647
身輕安 267, 281, 364, 365, 639°*
身輕快性 267, 355, 357, 546°
身行 42, 218
身語業 411
身業 43
身根 858
身至念 920
身識 113, 858
身受 388, 396
身重性 577
身除 281, 365
身精進 281, 464
身進 464
身觸 382, 843
身端直性 267, 355, 653°
身調 650
身調柔性 652
身適業性 267, 355, 357, 649°
身軟 648
身軟性 648
身柔 652
身柔軟性 267, 355, 357, 648°
身の苦 215
身の不安 215
身の樂 215
身表 911
身平等 632
身練達性 267, 355, 357, 651°
信 266, 275, 693°, 696, 844
信意覺等分行 938

信意行 938
信覺行 938
信行 922, 938, 939
信根 266, 594, 844
信力 266, 594
眞諦 254, 307, 327
眞妄和合説 8
進根 844
瞋 266, 548°553, 554, 662, 709, 712, 719, 722, 725, 726, 811, 824
瞋恚 149, 266, 548°, 709, 724, 932
瞋恚結 933
瞋恚行 938
瞋恚心 149
瞋恚身繫 548
瞋恚隨眠 933
瞋恚相應心 149, 933
瞋行 922, 938
瞋隨眠 548
瞋癡行 938
瞋惱 549
瞋不善根 548
親友貪 510
親里尋 434
迅速 862
神足 926
神通 176, 193, 864, 867, 926
神通作用 852, 926°
神變 193, 926
神變憍 737
神力 874
尋 265, 433°*, 812, 824
尋求心 917
尋行 922, 938, 939
尋香 950
尋・伺 438
尋伺の區別 446*
陳那 40, 249

ス

頭和遮 554
水 858
水難 935
水怖 744, 745
水遍 190, 920
推度 162, 850, 861°, 890
推度意識界 157
推度作用 872
推度心 156, 157, 161, 164, 770, 773, 774, 850, 851, 870
睡眠 266, 296, 581°, 818, 824
隨觀 669
隨業趣智 193, 926
隨順 924, 927, 931
隨順作意 431
隨順智 930
隨念分別 445
隨煩惱 831, 933
隨煩惱心所 320, 323, 325, 330, 333, 369
隨煩惱と根本煩惱との相應關係 838
數息觀 415
數論説 874
鈴木宗忠 15, 317, 336

セ

セイロン 31
セイロン語 25, 26, 37
セイロン上座部 25
世間 99
世障 874
世親 29, 30, 39, 254, 302, 318, 326, 334, 336, 371, 821, 829, 855
世第一法 930
世友 29 (1), 38 ;31 (2), 859 ;304 (倶舍釋)

世友說 874
施戒生天の三論 100
施所成 95, 172
施設 867, 912, 936
施設足論 23
施設論 949
性格 922
靑瘀 920
靑瘀想 190
靑壯憍 736
靑遍 190, 920
整形憍 737
勢用 862, 890*
刹那喜 473
殺生 655, 945
說一切有部 284
說假部 891
說出世部 859, 950
說法 945
舌根 858
舌識 858
専執 554, 719
旋流怖 744
潛在心 7, 854
潛在的心作用 940°
前五識 86, 857, 917
前五識生起の條件 857, 874
前邊見 513
善 85, 371, 827
善惡業 407, 914*, 945*
善惡業と結生心 942
善惡業の生起 916
善惡趣 945
善異熟 857, 870
善戒 915
善見律毘婆沙 26
善淨 371
善淨心 42, 264
善淨心所 263, 264, 369, 370, 371
善淨の意 43
善心 94, 95, 816, 817, 821, 823, 936
善心所 262, 263, 264, 319, 323, 329, 369, 831
善法欲 477
禪 414, 415
禪憍 737
禪支捨 637
禪捨 631
禪定 864
禪定業處 176
禪定作用 852, 919°
禪定と性格 922
禪那 415

ソ

麁重散亂 706
壯財盡死 949
壯盡死 949
壯福盡死 949
相應 22, 211
相應思想 222, 224, 226
相應心 133, 134
相應部 18
相應部註 26
相應表 810, 812, 819, 825, 833, 837, 838, 840, 846
相應無明 489
相散亂 706
相似所亂 874
相攝 22
相心 134
相續次第生心 133
想 47, 265, 399°
僧伽 935
僧伽婆羅 273
僧隨念 920

總相 253, 254
雙對論 22
增一阿含 19, 35
增語觸 379
增支部 18
增支部註 26
增上慧學 665
增上心學 42, 414
增上慢 542°*, 545
藏釋 24, 36
雜阿含 19
雜阿毘曇心論 29, 33, 299, 311, 817, 818, 824
雜阿毘曇心論の相應說 815°
雜事分別 339
雜事品 339
雜心所 262, 263, 264, 433°
速行 850, 862°, 867, 871, 890
速行作用 872
速行時分 878, 880
速行心 863
速行に赴かしむる作意 857
速通達者 925, 930, 931
觸 265 (Phassa), 379, 834 (十種); 850 (phusana), 857°, 870 ;850 (phoṭṭhabba)
觸思 405
觸食 379
觸處 113
觸想 400
賊怖 744
賊盜怖 745
屬愛貪 710
屬非愛貪 710
率爾心 917
村童の譬喩 882, 884
尊重憍 736

タ

タンティッサラ 169
太近 874
他哀愍相應尋 434
他化自在天 101
他心智 193, 926
他心通 926
他責怖 744
他毘梨部 858
多業 948
多相似 874
馱衎那 415
退心 339
對治作意 431
對觸 382, 843
諦隨順智 930
諦要略論 32
大異熟心 178, 851
大義疏 25, 37
大拘絺羅經 220, 225, 226
大護法 34
大寺派 25, 26, 33, 272, 890, 891, 938
大種 113
大授 180, 182, 893, 942
大衆部 88, 89, 281, 360, 656, 674, 859, 950
大衆部系 4, 6
大集經 344
大所緣 829, 876, 877, 887
大疏 34
大乘阿毘達磨集論 30, 31, 39, 322, 328, 348
大乘阿毘達磨雜集論 31, 324, 328
大乘五蘊論 30, 31, 323, 328
大乘義章 306, 337
大乘廣五蘊論 31, 328
大乘成業論 855

大乘百法明門論　30
大乘佛教　5
大臣　888
大隨煩惱心所　330, 333
大隨惑　832
大善地法　312, 329, 369
大想　400
大地法　264, 311, 328, 368
大天　591
大天王　169
大德　247, 444
大パッチャリー　25
大毘陀羅經　219, 225, 226, 255, 257
大毘婆沙論　28, 33, 37, 293, 311, 343
大毘婆沙論の相應說　815°
大不善地法　312, 330, 369, 370
大法護　180, 182, 893, 901, 942
大煩惱地法　312, 330, 369, 370
大梵天　195, 943
大慢　292, 544
大唯作心　851
第一義決定論　32
第一義寶函　34
第一不善心　144
第五禪　926
第五禪善心　193, 196, 927
第五禪善心の十三種作用　193
第五禪唯作心　196
第五不善心　148
第三空時分　880
第三禪　926
第三不善心　146
第四禪　926
第四不善心　146
第七識　830
第七識末那　7
第七不善心　148
第十一不善心　150
第十二不善心　151
第十不善心　149
第二空時分　881
第二禪　823, 824, 925
第二禪天　106
第二不善心　145
第八識　830
第八識阿賴耶　7
第八不善心　149
第六不善心　148
提婆　30, 39
高楠順次郎　39
橘惠勝　15
達悉　38
脫欲智　930
單致利　339
段食　912
斷壞　920
斷壞想　190
斷見　513, 929
斷疑論　32
斷煩惱　932
斷煩惱論　933

チ

チャパダ　32, 33
ヂョーティパーラ　169
地　858
地獄　945, 950
地勝　874
地遍　190, 920, 923
地論宗　8
智　676°*, 844
智見淸淨　929, 930
智波羅蜜　677
智分別　677
智品　677
智論　677

笞罰怖　744
遅通達者　925, 930, 931
擬　266, 483°, 701
擬行　922, 938
擬盌論　38, 239
擇法　664*
中阿含　19
中陰　949, 950
中有　949, 950
中觀心論　252, 874
中觀派　254
中期阿毘達磨時代　21
中間定　434
中間禪　823, 824
中止　949
中捨　267, 630°, 631, 658
中臏　554, 722
中隨煩惱心所　330, 333, 370
中隨惑　832
中部　18
中部註　26, 915
註釋書　186, 848
註釋書時代　25
偸盜　655, 945
蟲聚　920
蟲聚想　190
長阿含　19
長大憍　737
長部　18
長部註　26, 915
頂　930
頂有分　868
洮痛怖　745
調練心作意　431
澄淨　599, 600
朝貢者　884
直接因　159
沈潜　609

テ

定義　376
適意　43
鉄鎚　113
天宮事　35
天眼智　193
天眼通　926
天耳界智　926
天耳智　193
天耳通　926
天隨念　920
諂　367, 727°*, 815
轉依住　831
轉識論　324, 325, 326, 328
轉識得智　677

ト

兎角　912
度疑淸淨　929
怒　549
東山部　355
東山住部　950
盜難　935
等引　415
等貫徹　890*, 892
等觀徹　891, 892
等至　414, 415
等持　414, 415
等尋求　890*
等無間緣　159
等無間緣依　45, 79
等流　917
登單那他　554
統覺　863
統合作用　918
倒障　936
同　874

同他心所　263, 369
道安　38
道非道智見淸淨　929, 930
道倫　35
導論　24, 36
幢幡　945
特相　159, 261
德慧　31, 40
犢子道人　35
犢子部　23, 36, 86, 88
獨頭無明　489
貪　266, 505°, 662, 824
貪礙　505
貪火　505
貪行　922, 938
貪俱心　817
貪所有　505
貪隨眠　505
貪貪　510
貪不善根　505
貪欲　206, 505
貪欲心　933
貪欲身繫　505
曇柯迦羅　38

ナ

那先比丘經　261
內散亂　706
內慚　618
中野義照　936
中村元　36
長井眞琴　37
慣れた業　948
男根　911
南方上座部論書解說　34
煖　930
難可　554

ニ

二因結生　942
二因者　906
二因心　95
二因善心　942
二十四隨煩惱　828
二十事有身見　522
二十種惡見　522
二十種心　128
二受　388
二十心　124, 950
二十隨煩惱　831
二十隨煩惱相互の相應關係　836
二心俱起　854
二心俱起說　133, 134
二大不善地法　299, 300, 824
二中隨惑　836
尼柯耶阿含時代　18
耳根　858
耳識　858
日出論　38
日出論者　239
入阿毘達磨論（悟入）　308, 311, 317
入阿毘達磨論（佛授）　32, 33, 71, 808
入定自在　925
女根　911
如來藏說　5, 6
如理作意　426
人勝　936
人施設論　21
忍　844, 930
認可　600
認識作用　865

ネ

涅槃　912
熱望　507

念 266, 603°, 844 ;433（覺）
念覺支 604*
念根 266, 604*, 844
念正知 603
念念生滅心 133
念力 266, 604*

ノ

能引發 890
惱 367, 554, 717°
惱觸 554
膿爛 920
膿爛想 190

ハ

パーリ語 25
パーリ七論 22
パーリ佛教 376
パーリ佛教における心心所相應論 750
羽溪了諦 38
把持 604
波怖 745
波羅衍 35
波羅陀舍 554, 719
波羅提伽 553
波浪怖 744
婆橙多 247
蠅 885
白業 90
白擬 894, 898
白にして白異熟ある業 914
白遍 190, 920
博識憍 736
薄地 743
八苦 110
八解脫 190, 415
八識非一非異 136, 137
八捨 637
八十九心 58, 63, 67, 71, 142, 847, 893
八十九心說 57
八出世間心 201
八出世間心と相應する心所法 803
八世間法 933
八善異熟無因心 158, 850
八善異熟無因心と相應する心所法 771
八勝處 190, 415
八大隨惑 837
八大人覺 434
八遍 190
八欲界有因異熟心 177, 851
八欲界有因異熟心と相應する心所法 790
八欲界善心 171, 851
八欲界善心と相應する心所法 779
八欲界有因唯作心 184, 851
八欲界有因唯作心と相應する心所法 793
反緣 890
半擇迦 869
般若波羅蜜 677

ヒ

ビルマ 37
干潟龍祥 34, 39
彼所緣 157, 162, 180, 850, 866°, 871, 890
彼所緣作用 872
彼所緣時分 878, 879
彼所緣を伴なわない速行作用 867
肥大憍 737
非悔 280
非黑非白 914
非黑非白業 90, 91
非黑非白にして非黑非白異熟ある業 914
非時死 949

非時の死　868
非色命根　282, 355, 424
非聖樂　389
非定樂　389
非想非非想處　198, 199, 200, 801, 802, 920, 926
非想非非想處定　936
非想非非想處天　101
非男　164
非男女　894
非二學　743
非理作意　426, 707°
卑慢　542°*, 545
被勝映奪　874
悲　267, 363, 364, 366, 628, 658°*, 681*, 722, 920
誹謗怖　745
譬喩　882
譬喩經　35
譬喩師　86, 233, 238
譬喩者　86, 88, 361, 411, 443, 857
毘舍佉　218
毘曇宗　305, 307
毘鉢舍那　669, 867
美貌憍　736
微細　874, 936
鼻根　858
鼻識　858
鞞婆沙　38
鞞婆沙論　29
鞞羅尼　38
百二十一心　847
百八受　388
百法明門論　323, 328, 336
表色　412
表象　404
表面心　854
標識　919
平等　212
病怖　744, 745
平川彰　35
頻申　304, 339
頻申欠呿　339

フ

不安穩　715
不壞淨　594
不悅　554
不快意　43
不害　316, 364, 628, 659, 662, 681°*, 722
不活畏　746
不喜　339
不苦不樂　108, 388
不恭敬　339
不共無明　333, 489
不共無明心　816, 817
不共無明相應心　821, 823
不悔　280, 315
不敬肅　339
不顯　874
不語　315
不好　155
不好所緣　870, 905, 908, 909
不好中　155
不好中所緣　870, 908, 909
不散亂　265
不死尋　434
不嫉　660, 662
不順作意　707
不正知　367, 484, 698, 701°
不定　264, 827
不定心所　320, 323, 325, 326, 334, 336, 369, 831
不定地法　302, 313, 330, 369
不淨觀　415, 922, 937

不淨想　400
不信　367, 696°*
不瞋　625
不瞋恚　625
不善　85, 821
不善異熟　857, 870
不善心　94, 95, 816
不善心所　262, 263, 264, 369, 483°
不善尋　435
不相應心　133, 134
不相應無明　489
不斷經　222, 223, 257
不調　554
不等香　317
不貪　620
不柔和　554
不如慢　545
不忍　554
不避不平等死　949
不遍行　320, 827
不放逸　366, 468, 684°, 690
不報恨　716
不忘　604
不明瞭所緣　913
不樂　304, 662
不律儀色　362
不陵涉相應尋　434
不和順　554
付法藏因緣傳　239
布施　945
怖　297, 744°*
怖畏現起智　930
普光　304
部派佛教時代　4
風　858
風遍　190, 920
福業事　176
福盡　868
福盡死　949
覆　367, 554, 713°
佛　25, 26, 262, 915
佛教辭典　731
佛種姓經　35
佛授　32, 71, 262, 284, 372, 662
佛性　6
佛隨念　920
佛陀提婆　243, 247
舟橋水哉　39
分別說部　208, 889*
分別大業經　217
分別論　21, 339, 677, 736
分別論者　855, 891, 949
分別論註　26
忿　367, 549, 554, 709°, 724, 725
忿諍　554
憤激　554
憤惱　718

ヘ

別境　264, 319, 323, 328
別境心所　332, 369, 831
別相　253, 254
遍行　264, 319, 320, 323, 328, 827
遍行心所　331, 369
遍計所起色　362
遍作　924, 927, 931
遍作相　923
遍淨捨　631
遍淨天　189, 195, 943
遍滿喜　473
邊執見　151, 514, 515*, 523（十事）, 528°*
變化　90, 91, 92, 93, 94

ホ

脯刺拏　532

補剌拏　532
菩薩　183
菩提覺捨　637
法蘊足論　23, 286, 311, 339
法句經　2, 35
法句に對する欲　477
法救　859①, 247, 816, 817 ;29②
法慳　562°
法眼淨　100
法思　405
法集論　21, 63, 808, 856
法集論註　26, 808, 849, 881
法處所攝色　358, 359, 360, 362
法處所攝の色　462, 656, 912
法勝　29, 38, 299, 815
法隨念　920
法相宗　8, 831
法相的心識說　6, 7
法想　400
法藏部　281
法幢　34, 35
法の內容　911
法樂尼　218
法樂比丘尼經　219
放逸　367, 468, 688°, 692*
報恨　554, 726
膨脹　920
膨脹想　190
北寺義疏　25
北道派　444
發趣論　22, 855, 856
發智論　23
本有　949
本生經　35
本體心　8
品類足論　23, 289, 311
飜譯名義集　729, 731
梵衆天　189, 195, 943
梵住捨　631
梵輔天　195, 943
梵文俱舍釋　31
梵文三十頌　325
梵文十地經　731
梵文唯識三十頌釋　31
煩惱　827, 932
煩惱使　844
煩惱心所　320, 323, 323, 369

マ

末那　7, 54, 80, 135
摩訶私婆　183
摩訶那摩　27
摩叉　554, 716
枕經　946
慢　266, 292, 293, 296, 533°, 542°*, 544, 735, 740, 824, 933
慢過慢　542°*, 545
慢俱心　817
慢結　533
慢隨眠　533, 933
慢箭　533
慢中慢　545
慢纏　533
慢と憍の別　740
慢慢　545
滿業　947
滿增　40
滿足意　43

ミ

未至　874
未至定　924, 929
未知當知根　207, 268, 664, 667°803
未來分智　169, 193, 926
味　857
味思　405

味想 400
彌隣陀問經 24, 36, 37, 254, 255, 260, 855
彌勒 30, 818
宮本正尊 247
名行燈論 32
名色差別論 32
名色抄論 32
名姓 867
名聲憍 737
名觸 843
妙音 39, 342, 859
妙吉祥 34
命憍 736
命根 265, 282, 353, 354, 355, 424°, 911
命終畏 746
明 677
明記 609
明觸 379, 382, 843
明分觸 382, 843
眠色 283

ム

ムティンガッサラ 169
無畏山寺派 25, 26, 272, 273, 283, 889, 890, 938
無恚 625
無恚界 681
無恚尋 434, 681
無爲心 134
無因結生 942
無因見 929
無因想 908
無有愛 505
無有見 513
無依虛空論 38
無依樂 389
無我 928
無我想 400
無害 681
無害界 681
無害尋 434, 681
無覺有觀定 844
無覺無觀定 844
無學 743
無願 202, 206, 911
無願三昧 414
無願定 844
無記 62, 81, 90, 91, 524, 821
無記尋 435
無喜所緣樂 389
無喜樂 389
無愧 266, 491°, 812, 815
無愧力 266
無教 360
無行 95, 143
無功用運轉作意 431
無礙解智 868
無礙解道 20, 21, 35, 677, 849, 856, 865
無礙解道註 27
無見有對 359
無見無對 359
無間運轉作意 431
無間業 95
無間地獄 949
無間道 932
無慚 266, 491°, 812, 815
無慚力 266
無子怖 745
無色愛 505
無色有 99
無色界 99, 823
無色界定 176, 193, 919
無色界第一異熟心 199, 802
無色界第一善心 198, 801
無色界第一唯作心 200, 802

無色界第三異熟心 199, 802
無色界第三善心 198, 801
無色界第三唯作心 200, 802
無色界第四異熟心 198, 801
無色界第四善心 198, 801
無色界第四唯作心 200, 802
無色界第二異熟心 199, 802
無色界第二善心 198, 801
無色界第二唯作心 200, 802
無色所縁樂 389
無色天 197
無色貪 151, 505, 811, 933
無食味捨 389
無食味樂 389
無著 30, 318, 829
無所有處 198, 199, 200, 801, 802, 920, 926
無所有處想 400
無所有處天 197
無性 31, 40, 886, 889*
無性釋論 891*
無常 928
無常觀 922
無常想 400
無心定 854
無信 696
無瞋 267, 625°, 658, 662, 683
無瞋恚 267, 625
無瞋因 625
無瞋善根 626, 659
無尋唯伺定 414, 434
無尋無伺定 414, 434
無相 206, 911
無相三昧 414
無相定 844
無想有情 950
無想有情天 195, 943
無想定 854
無癡 268, 332, 664, 670, 672, 844
無癡善根 669
無貪 267, 620°, 662, 743
無貪善根 621
無貪欲 267, 621
無表 358, 359, 360, 363, 866
無表色 359, 362, 412
無病憍 736
無覆無記 90, 91, 92
無覆無記心 816, 817, 821, 822, 823
無邊見 513
無明 333, 483°, 746, 933
無明結 484
無明隨眠 484
無明觸 379, 382, 843
無明纒 484
無明分觸 382, 843
無明軛 484
無明流 484
無明漏 484
無量光天 195, 943
無量捨 637
無量小所縁 190
無量淨天 195, 943
無量心所 263, 264, 363, 658
無量想 400
無量無量所縁 190
無陵蔑憍 737
無漏位 830
無漏種子 7, 8
無漏出世間心 927
無漏定 176, 193
無漏尋 435
無漏智 207, 926
無漏樂 389

メ

名稱把握作用 918

明記 609
明瞭 871
明瞭所縁 913
銘記 866
滅受想定 208
滅盡定 208, 854, 864, 933°*, 934
滅盡定作用 852
滅想 400

モ

妄語 655
忘念 367
惛憒 339
望月信亨 39
文字 919
門番 883, 884, 888
門番の譬喩 882, 883
問難 22
問論 39
聞 850, 857°, 870
聞所成作意 431

ヤ

山口益 139, 250, 256, 874

ユ

瑜伽行派 30, 248, 318, 328, 362, 377, 827
瑜伽師地論 30, 31, 318, 328, 348, 917, 938
瑜伽師地論の相應說 827°
喩鬘論 38, 239
唯作 62, 82
唯作意界 775, 849
唯作意識界 849
唯作心 793, 936
唯識三十頌 31, 324, 328, 829, 830
惟定 414
維摩經 3
維摩經義疏菴羅記 338
結城令聞 14
踊躍喜 473
夢の作用 919

ヨ

豫備定 784
豫備的禪定 176
餘煩惱心 823
餘煩惱相應心 821
欲 266, 464, 476°, 505, 685
欲愛 505
欲有 99
欲界 99, 824
欲界有因第一異熟心 178, 790, 900
欲界有因第一唯作心 184, 793
欲界有因第五異熟心 178, 792
欲界有因第五唯作心 184, 794
欲界有因第三異熟心 178, 791
欲界有因第三唯作心 184, 794
欲界有因第四異熟心 178, 791
欲界有因第四唯作心 184, 794
欲界有因第七異熟心 178, 792
欲界有因第七唯作心 184, 795
欲界有因第二異熟心 178, 791
欲界有因第二唯作心 184, 794
欲界有因第八異熟心 178, 792
欲界有因第八唯作心 184, 795
欲界有因第六異熟心 178, 792
欲界有因第六唯作心 184, 794
欲界定 193, 919, 924, 928
欲界心 821
欲界善心 818
欲界第一善心 171, 779
欲界第五善心 175, 784
欲界第三善心 173, 782
欲界第四善心 174, 784

欲界第七善心 175, 785
欲界第二善心 173, 782
欲界第八善心 175, 788
欲界第六善心 175, 785
欲界天 175
欲界八善心 180
欲界八大異熟心 180
欲界不善心 817
欲行 938
欲瞋恚行 938
欲瞋癡等分行 938
欲尋 434, 505
欲想 400, 505
欲癡行 983
欲貪 151, 505, 811, 932
欲貪結 933
欲貪隨眠 933
欲軛 506
欲欲 505
欲樂 389

ラ

ラーフラ 39
羅波那 339
羅摩 421
邏摩 39
樂 108, 265, 388, 390, 391
樂惡友 339
樂行道速通達 190
樂行道遲通達 190
樂俱善異熟身識 160, 772
樂根 265, 812, 843
樂受 398

リ

利得恭敬讚歎相應尋 434
利養慳 562°
利養憍 736
離口惡行 267
離繋果 90
離語惡行 654*, 781
離邪命 267, 654*, 781
離心所 263, 264
離身惡行 267, 654*, 781
離貪想 400
離路 852
離路心 852
力差別 936
力障 936
力勵運轉作意 431
律儀 358
律儀色 362
略義疏 25, 37
龍樹 30
了相作意 431
兩根者 894
兩性 164
兩舌 655
楞伽經 2
領受 850, 861°, 870, 890
領受意界 80, 156, 161
領受作用 872
領受心 156, 160, 161, 770, 773, 850, 861
領納 393, 394

レ

劣慢 545
列擧 607, 609

ロ

路 852, 887
路心 941
路心作用 852
路心に赴かしむる作意 857
漏盡智 926

老怖　744
聖者　884
六見　513
六支捨　631
六思　405
六識身　123, 124
六種性格と業處　922
六受　388
六十二見　513
六淨根　557
六神通　926
六想　400
六大煩惱地法　300, 301
六通　926
六內處　911
六煩惱　828
六煩惱相互の相應關係　828
六分捨　637
六六經　47, 48, 229, 230
論事　22, 260
論藏　848
論の論母　22, 116
論分別　22

ワ

和合見說　859, 860
和修槃頭　38
和辻哲郎　36
綿毬　113
渡邊海旭　39
渡邊楳雄　247

註記　索引項目の頁を示す数字の中，その右肩に * があるものは，その項目がその頁以下にも續いて出ていることを示し，右肩に ° を附したものは，その頁がその項目について重要な説明をなしていることを示す。

索　　引

二　欧字索引

Abhidhamma Literature
in Burma 34
Adikaram, E. W. 37
apperception 862
Ardhamāgadhī Dictionary 140
Aung, S. Z. 14, 34
Bapat, P. V. 36
Barua, B. 37
belief 596
Böhtlingk 139
Buddhist Psychology 14, 140
Compendium of Philosophy 14
faith 596
Frauwallner, E. 39
Garbe, R. 36, 39
Geiger, W. 34
Gokhale, V. V. 39
Hardy, E. 37
History of Indian Literature 34
History of Pali Literature 34
Law, B. C. 34, 37
Mabel Bode 34
Malalasekera 34, 40
Monier-Williams 139
Pali-English Dictionary 140
Pali Literature of Burma 34
Pali Literature of Ceylon 34
Pali, Literatur und Sprache 34
Péri, N. 39
Poussin 247
Pralhad Pradhan 39
Rāhula Sāṁkṛtyāyana 29
registration 866
Rhys Davids 36
Rhys Davids, Mrs. 14, 37, 140
Rockhill 532
Sanskrit-English Dictionary 139
Sanskrit-Wörterbuch 139
Sylvain Lévi 39
Trenckner 36
Vimuttimagga and
Visuddhimagga 36
Walleser, M. 14
Wassiljew 248
Winternitz, M. 34
Wolfgang Bohn 15

三　梵語・パーリ語索引

A

akusala 262
akṣānti 554
Agotra 31
aggi-bhaya 744
Aṅguttara-nikāya 18
Ajita-Kesakambalin 532
aññasamāna 263
aññātāvindriya 207, 268, 664
aññindriya 207, 268, 664
Aṭṭhakavagga 35
aṭṭha kāmâvacara-kusala-cittāni 171
aṭṭha kāmâvacara-sahetuka-vipāka-cittāni 177
aṭṭha kusalavipākâhetuka-cittāni 158
aṭṭha lokuttara-cittāni 201
aṭṭhika 920
aṭṭhika-saññā 190
atiparittârammaṇa 877
atimahantârammaṇa 877
atimāna 293, 342, 544
attamana 43
attavādûpādāna 522
attânuvāda-bhaya 744
atthaggahaṇa 918
Atthasālinī 26
adukkhamasukha 108, 388
adosa 267, 625
adveṣa 625
adhicitta-sikkhā 42
adhiṭṭhāna-vasa 925
adhimāna 545
adhimuccati 453
adhimuccita 453
adhimutti 453
adhimokkha 265, 453
adhimokṣa 453
adhyātma-vikṣepa 706
anaññātaññassāmītindriya 207, 268, 664
anantara-bhava 949
anatrāpya 491
anabhijjhā 267, 621
anavaññatti-mada 737
anāgataṁsa-ñāṇa 926
anāgamya-samādhi 924
anāgāmiphala-citta 207
anāgāmimagga-citta 205
anājñātamājñāsyāmîndriya 664
aniṭṭha 155
aniṭṭhamajjhatta 155
animitta 206, 911
aniyata 264, 323, 336
aniyatabhūmika-dharma 301
anivṛtâvyākṛta 91
Anupada-S. 222
anupaśyanā 669
anubhava 394
Anuruddha 32, 263
anuloma 924
anuḷāra 169
anottappa 266, 491
anottappa-bala 266

anoptrāpya 491
antaggāha-diṭṭhi 514
antagrāha-dṛṣṭi 514
Andhaka 244
Andhaka-aṭṭhakathā 25
anyathātva 336
apatrāpya 614
Apadāna 35
aparāpariyavedaniya-kamma 914
apilāpana 609
appaṇihita 202, 911
appanā-samādhi 924
appamañña 263
appamañña-cetasika 658
appamāṇa appamāṇârammaṇa 190
appamāṇa parittârammaṇa 190
appamāda 684
apramāda 684
Abhayagirika 25
abhijjhā 266, 505, 508
abhijñā 926
abhiññā 926
abhidhyā 505, 507
Abhidhammattha-vibhāvanī 34
Abhidhammattha-saṅgaha 32
abhidhamma-bhājaniya 22
abhidhamma-mātikā 22, 116
Abhidhammâvatāra 32
Abhidharmakośa-vyākhyā 31
Abhidharma-samuccaya 39
Abhidharmasamuccaya-bhāṣya 39, 40
abhimāna 545
abhilapana 609
abhisaṁkharaṇa 406
abhisaṁkharoti 406
abhisamaya 268
amoha 268, 664
ambopamā 883
ayoniśo-manaskāra 707
ayoniso-manasikāra 426, 707
arati 304, 339
arahattaphala-citta 207
arahattamagga-citta 205
Ariyavaṁsa-kathā 36
arūpa-jīvitindriya 424
arūpa-dhātu 99
arūpa-bhava 99
alobha 297, 620
avacara 99, 106
avikkhepa 265
avijjā 483
avijñapti 358
avitakka-avicāra-samādhi 434
avitakka-vicāramatta-samādhi 434
avidyā 483
avibhūtârammaṇa 913
avihiṁsā 681
avīci 887
aveccappasāda 594
avetya-prasāda 594
avyākata 81, 524
avyākṛta 524
avyāpāda 267, 625
asaṅkhāra 143
Asaṅga 30, 39
asampajañña 367, 484, 701
asamprajanya 484, 701
asākhilya 554
asauratya 554
asmimāna 545
assaddha 367
assadhhiya 696
ahirika 266, 491
ahirika-bala 266
ahosi-kamma 914

Ā

ākāra 212
ākāsa-dhātu 911
ākāsānañcāyatana 198
ākiñcaññāyatana 198
āgantuka-bhavaṅga 868
āghāta 549
āciṇṇa-kamma 950
ājñātāvindriya 664
ājñendriya 664
ānāpāna-sati 920
āpo-kasiṇa 190, 920
ābhoga 873
ārammaṇa 887
ārammaṇa-paṭipādaka 857
ārogya-mada 736
āroha-mada 737
ālambana 212
āloka 677
āloka-kasiṇa 920
āvajjana 855, 873, 890
āvajjanakiriyâvyākata 83, 856, 866
āvajjana-vasa 925
āvaṭṭa-bhaya 744
āvāsa-macchariya 562
āśraddhya 696
āśraya 212
āsanna-kamma 948, 950
āhāre paṭikūla-saññā 920
āhrīkya 491

I

iṭṭha 162
iṭṭhamajjhatta 162
itthindriya 911
iddhi-mada 737
iddhividhā 926
iriyāpatha-mada 737
issā 266, 557

Ī

īrṣyā 554, 557

U

uggaha-nimitta 923
Uttaravihāra-aṭṭhakathā 25
udaka-bhaya 744
Udāna 35
uddhacca 266, 491
uddhumātaka 920
uddhumātaka-saññā 190
upakleśa 323
upakleśabhūmika-dharma 301
upacāra 924
upacāra-samādhi 924
Upatissa 26
upanāha 67, 554, 723, 726
upapajjavedaniya-kamma 914
upapatti-bhava 103, 853
upabhoga 394
Upaśānta 29
upasamânussati 920
Upasena 27
upekkhā 108, 265 (受); 267, 388, 630, 920 (行)
upekkhāsahagata-ahetukakiriyā-manoviññāṇa-dhātu 167
~uddhaccasampayutta-citta 151
~kiriyā-manodhātu 166
~ñāṇavippayutta-asaṅkhāra-citta 175, 178, 184
~ñāṇavippayatta-sasaṅkhāra-citta 175, 178, 184
~ñāṇasampayutta-asaṅkhāra-citta 175, 178, 184

~ñāṇasampayutta-sasaṅkhāra-citta 175, 178, 184
~diṭṭhigatavippayutta-asaṅkhāra-citta 148
~diṭṭhigatavippayutta-sasaṅkhāra-citta 149
~diṭṭhigatasampayutta-asaṅkhāra-citta 147
~diṭṭhigatasampayutta-sasaṅkhāra-citta 148
~vicikicchāsampayutta-citta 150
upekkhindriya 265
upekṣā 630
uppāda-nirodha 22
ubbegā pīti 473
Ussada-kittana 36

Ū

ūnamāna 545
ūmi-bhaya 744

E

ekaggatā 265
eka moghavāra 881
eka vavatthāna 920
ekā saññā 920

AI

airyāpathaka 91

O

okkantikā pīti 473
ottappa 266, 614
ottappa-bala 266
odāta-kasiṇa 190, 920
optrāpya 614
omāna 545

AU

auddhatya 491

K

kaṅkhāvitaraṇa-visuddhi 929
kaṭattā-kamma 948, 950
Kathā-vatthu 22
Kaccāyana 24
kabaḷiṅkāra-āhāra 912
kammaṭṭhāna 192, 920
kamma-bhava 103, 853
karaṇa-matta 82
karuṇā 267, 920
karma 159
Kassapa 32
kāma 505
kāmacchanda 505, 508
kāma-dhātu 99
kāma-bhava 99
Kāmabhū 218
kāya-kamma 43
kāya-kammaññatā 267, 357, 649
kāyagatā-sati 920
kāyaduccarita-virati 267, 654
kāya-passaddhi 267, 357, 639
kāya-pāguññatā 267, 357, 651
kāya-mudutā 267, 357, 648
kāya-lahutā 267, 357, 646
kāya-viññāṇa 155, 160
kāya-saṅkhāra 42
kāyika 108
kāyika-dukkha 108, 215
kāyika-vedanā 108
kāyika-sukha 108, 215
kāyikā darathā 215
kāyujukatā 267, 653
kāyujjukatā 653

kāla 212
kiriyā 62, 82
kukkucca 266, 567
Kumāralāta 38, 239
kumbhīla-bhaya 744
Kurundâṭṭhakathā 25
kula-macchariya 562
kuśala 323, 371
kusala 262
kusaladhamma-chanda 477
kuhanā 339
kodha 367, 549, 709
kopa 549
kosajja 367, 692
kaukṛtya 567
kausīdya 692
kriyā 62, 82
krodha 554, 709, 712
kleśa 323

KH

khaṇikā pīti 473
khīṇāsava-ñāṇa 926
Khuddaka-nikāya 20
Khuddakavatthu-vibhaṅga 339
khuddikā pīti 473
Khema 32

G

gandharva 950
Gandha-vaṁsa 34
garuka-kamma 948, 950
garukāra-mada 736
gāmillopamā 884
Guṇamati 31
gotta-mada 736
gotrabhū 924

GH

ghāna-viññāṇa 155, 159
ghāyana 857
Ghoṣaka 29

C

cakkhu 677
cakkhu-viññāṇa 155, 158
catudhātu-vavatthāna 920
cattāro āruppā 920
cattāro brahmavihārā 920
Cariyā-piṭaka 35
cāgânussati 920
citta 42, 55
Citta 218
citta-kammaññatā 267, 357, 649
citta-karmaṇyatā 643
cittaṭṭhiti 414, 419, 769
citta-passaddhi 267, 357, 639
citta-pāguññatā 267, 357, 651
citta-mudutā 267, 357, 648
citta-lahutā 267, 357, 646
citta-vikkepa 42
citta-visuddhi 42, 929
citta-saṅkhāra 42
cittass' ekaggatā 265, 414
cittasampayutta-dhamma 211
cittasamprayukta-dharma 211
cittujukatā 267, 357, 653
cittujjukatā 653
cittekaggatā 42, 265. 414, 415
cittaikāgratā 414, 415
cuti 868
Cullavedalla-s. 218
Cūḷa-dhammapāla 32
Cūḷanāga 893
cetanā 265, 405

cetas 42
cetasika 108, 209, 215, 216
cetasika dukkha 108, 209, 215
cetasika dhamma 216
cetasika-vedanā 388
cetasika sukha 108, 215
cetasikā darathā 216
cetaso līnatta 339
cetaso līnatva 239
cetaso vikkhepa 367, 704
cetaso vikṣepa 704
ceto 42
cetopariya-ñāṇa 926
caitasa 206
căitasika 209
căitta 209
cora-bhaya 744

CH

chanda 266
Chapada 32
chaḷaṅgupekkhā 631

J

jappā 507
jarā-bhaya 744
javana 862, 890
javana-paṭipādaka 857
javana-vāra 880
jāti 283
jāti-bhaya 744
jāti-mada 736
Jinaputra 40
jivhā-viññāṇa 155, 159
jīvita-mada 736
jīvitindriya 265, 424
jñāna 676

JH

jhāna 415
jhāna-mada 737
jhānupekkhā 631

Ñ

ñāṇa 676
Ñāṇa-kathā 677
ñāṇadassana-visuddhi 930
Ñāṇa-vibhaṅga 677

T

taṇhā 505
tatiya moghavāra 880
tatramajjhattatā 267, 630
tatramajjhattupekkhā 631
tadārammaṇa 157, 162, 866, 890
tandī 339
tandrī 304, 339
tintiṇata 554
Tipiṭaka-Cūḷanāga 180, 893
Tipiṭaka-Mahādhammarakkhita 893
tīni ahetukakiriyā-cittāni 166
tuṭṭha-mano 43
tṛṣṇā 505
tejo-kasiṇa 190, 920

TH

thīna 266, 575

D

daṇḍa-bhaya 744
Daśabhūmīśvara 731
dasa anussatiyo 920
dasa asubhā 920
dasa āghāta-vatthūni 549
dasa kasiṇāni 920
dassana 857

Dārṣṭāntika 233
Dignāga 40
diṭṭhadhammavedaniya-kamma 914
diṭṭhadhamma-sukhavihāra 196, 415
diṭṭhi 266, 513
diṭṭhigata 266
diṭṭhi-parāmāsa 514
diṭṭhi-vipatti 524
diṭṭhi-visuddhi 929
diṭṭhûpādāna 524
dibbacakkhu-ñāṇa 926
dibbasotadhātu-ñāṇa 926
Dīgha-nikāya 18
dukkha 108, 265, 388
dukkhadukkhatā 110
dukkhāpaṭipadā khippâbhiññā 190
~dandhâbhiññā 190
dukkhindriya 265
duggati-bhaya 744
dutiya moghavāra 881
dummana 43
dṛṣṭadharma-sukhavihāra 415
dṛṣṭi 513
dṛṣṭi-parāmarśa 514
devatânussati 920
domanassa 108, 265, 388
domanassasahagata-paṭighasampayutta-asaṅkhāra-citta 149
~sasaṅkhāra-citta 149
domanassindriya 265
dovacassatā 339
dovārikopamā 883
dovāriyopamā 883
dosa 266, 548, 709
dosa-akusalamūla 548
dosa-cariyā 922
daurvacasya 339
dauṣṭhulya-vikṣepa 706
dravya 212
dvādasa akusala-cittāni 143
~arūpâvacara-cittāni 197
dveṣa 548, 554

DH

Dhammadinnā 218
Dhammapada 35
dhammapadesu chando 477
dhamma-macchariya 562
dhamma-vicaya 664
Dhamma-saṅgaṇi 21
dhammânussati 920
Dharmatrāta 29, 247
Dharmapāla 31
dharmavicaya 664
Dharmaśrī 29
dhātu 99, 106
Dhātu-kathā 22
dhyāna 415

N

na vicikicchati 453
nāmaggahaṇa 918
Nāmarūpa-pariccheda 32
Nāmarūpa-samāsa 32
Nāmācāra-padīpaka 32
niṭṭhuriya 557
Niddesa 20
nimitta-vikṣepa 706
nippesikatā 339
nibbidā 742
nirodha-samāpatti 208, 934
nirvid 742

nirveda 742
nivṛtâvyākṛta 91
nīla-kasiṇa 190, 920
Netti-pakaraṇa 24
nemittikatā 339
nevasaññā-nāsaññāyatana 198
naimittikatā 339
nairmāṇika 91
naiṣpeśikatā 339

P

pakiṇṇaka 262
paggăha 265, 463
paccaya 22
paccavekkhana-vasa 925
paccupaṭṭhāna 159
pañcadvārâvajjana 167
pañcadvārâvajjana-citta 79, 855
Pañcappakaraṇâṭṭhakathā 27
paññatti 912
paññā 268, 663, 677
paññā-bala 268
paññindriya 268
pañha-pucchā 22
paṭigha 548
paṭipadāñāṇadassana-visuddhi 930
paṭibhāga-nimitta 923
paṭibhāna-mada 736
paṭisandhi 852
Paṭisambhidā-magga 20
Paṭṭhāna 22
paṭhavī-kasiṇa 190, 920
padaṭṭhāna 159
paduṭṭha-citta 42
paduṭṭha-mano 43
pannarasa rūpâvacara-cittāni 188
Papañca-sūdanī 26
pamāda 367, 688
Parakkamabāhu 40
Paramattha-mañjūsā 34
Paramattha-vinicchaya 32
parânuvāda-bhaya 744
parāmarśa 514
parāmāsa 514
parikamma 924
parikamma-nimitta 923
paricchinnâkāsa-kasiṇa 920
pariṇāha-mada 737
paritta appamāṇârammaṇa 190
paritta parittârammaṇa 190
parittârammaṇa 877
Pariprcchā 39
parivāra-mada 736
palāsa 367, 717
pasanna-citta 42
pasanna-mano 43
passaddhi 639
pādakajjhāna 193
pāpamittatā 339
pāpamitratā 339
pāpicchā 507
Pārāyana 35
pāripūrı-mada 737
pārisuddhupekkhā 631
piṭṭhibhavaṅga 868
piṇḍapātika-mada 737
pīta-kasiṇa 190, 920
pīti 265, 276, 284, 364, 471, 660
pīti-mano 43
Puggala-paññatti 21
pubbenivāsânussati-ñāṇa 926
Pūraṇa-Kāśyapa 523
purisindriya 911
purekkhāra-mada 736
puḷavaka 920
puḷavaka-saññā 190

Pūrṇavardhana 40
Peṭaka 36
Peṭakopadesa 24
Peta-vatthu 35
prajñā 663
pratigha 304, 543, 553
pratighânuśaya 548
pradāśa 554, 717, 719
pramāda 688
prasāda 596
praśrabdhi, prasrabdhi 639
prīti 471, 660

PH

pharaṇā pīti 473
phala-samāpatti 934
phassa 265, 379
phusana 857

B

bahirdhā-vikṣepa 706
bahula-kamma 948
Buddhaghosa 25, 26
Buddhadatta 32, 262
Buddhavaṁsa 35
buddhânussati 920
buddhi-cariyā 922
bojjhaṅgupekkhā 631
Bodhisattva-bhūmi 938
brahmavihārupekkhā 631

BH

bhakte asamatā 304, 339
Bhagavadviśeṣa 247
Bhaṭṭopama 244
bhattasammada 339
bhava 99
bhavaṅga 853
bhavṅga-cala 878
Bhātiya 37
bhoga-mada 736

M

makkha 367, 713
maggâmaggañāṇadassana-
visuddhi 930
macchariya 266, 562
Majjhima-nikāya 18
mada 293, 367, 342, 735
Madhyāntavibhāga-ṭīkā 107
manas 43
manasikāra 265, 426, 873
manasikāra-vikṣepa 706
manaskāra 426
mano 43, 55
mano-kamma 43
manodvārâvajjana-citta 168, 855
Manoratha-pūraṇī 26
maraṇa-bhaya 744
maraṇânussati 920
mahantârammaṇa 877
Mahā-aṭṭhakathā 25
Mahākammavibhaṅga-s. 217
mahākuśalabhūmika-dharma 300
mahākleśabhūmika-dharma 300
Mahāṭīkā 34
Mahādatta 893
Mahā-dhammapāla 34
Mahā-dhammarakkhita 180, 893
Mahānāma 27
Mahāpaccarī 25
mahābhūmika 264
mahābhūmika-dharma 300
mahāvipāka-citta 178
Mahāvihārika 25
Mahāvedalla-s. 219, 225

Mahāsīva 183
mātsarya 562
māna 266, 293, 304, 342, 533, 544
mānâtimāna 545
māyā 367, 729, 731
micchā-adhimokkha 708
micchā-ājīva-virati 267, 654
micchā-diṭṭhi 266, 514
micchā-māna 545
micchā-vāyāma 265, 461
micchā-saṅkappa 265
micchā-samādhi 265
mithyā-adhimokṣa 708
mithyā-dṛṣṭi 514
mithyā-māna 545
middha 266, 283, 581
Milinda-pañha 24
mīmāṁsā 664, 669
muṭṭhasacca 367, 698
muditā 268, 276, 363, 364, 365, 781, 920
muṣita-smṛtitā 698
mūla 116
Mūla-aṭṭhakathā 25
mūla-bhavaṅga 868
mūla-samādhi 924
mettā 920
moghavāra 881
Moravāpivāsi-Mahādatta 180, 893
moha 266, 483
moha-cariyā 922
Mohavicchedanī 32
mrakṣa 554, 713, 716

Y

Yathākammupaga-ñāṇa 926
Yamaka 22
Yaśomitra 31, 40, 106
yasa-mada 737
yevāpanaka 260, 752, 808
yoniso-manasikāra 426
yobbana-mada 736

R

rattaññū-mada 737
rasa 159
rāga 304, 505, 508
rāga-cariyā 922
rāgânuśaya 505
Rājagirika 244
rāja-bhaya 744
Rāma 39
rūpa-jīvitindriya 424
rūpa-dhātu 99
rūpa-bhava 99
rūpassa aniccatā 912
~upacaya 283, 911
~kammaññatā 911
~jaratā 912
~mudutā 911
~lahutā 911
~santati 911
Rūpârūpa-vibhāga 32

L

lakkhaṇa 159, 261
Laṅkāvatāra 55, 139
lapanā 339
lābha-macchariya 562
lābha-mada 736
lābhena lābhaṁ jigiṁsanatā 339
lābhena lābhaniścikīrṣā 339
lokiya 99
lokuttara 99
lobha 266, 505, 508
lobha-akusalamūla 505

lohitaka 920
lohitaka-saññā 190
lohita-kasiṇa 190, 920

V

vacī-kamma 43
vacīduccarita-virati 267, 654
vacī-viññatti 911
vacī-saṅkhāra 42, 434
Vaṭṭagāmaṇi 37
vaṇṇa-macchariya 562
vaṇṇa-mada 736
Vasabha 37
Vasubandhu 29
Vasumıtra 29(1) ;31(2) ;304(3)
vāyāma 461
vāyo-kasiṇa 190, 920
vikkhāyitaka 920
vikkhāyitaka-saññā 190
vikkhittaka 920
vikkhittaka-saññā 190
vikkhepa 704
vicāra 265, 433
vicikicchā 266, 587
vicikitsā 304, 587
vicchiddaka 920
vicchiddaka-saññā 190
vijambhikā 339
Vijayabāhu 40
vijṛṁbhikā 304, 339
vijjā 677
vijñāna 46, 139
viññāṇa 46, 55, 139
viññāṇañcāyatana 198
viṇṇāṇa 140
vitakka 265, 433
vitakka-cariyā 922
vitarka 433
viniyata 264, 323
Vinītabhadra 40
vinīlaka 920
vinīlaka-saññā 190
vipariṇāma-dukkhatā 110
vipaśyanā 664
vipassanā 268, 664
vipassanā-kammaṭṭhāna 928
vipassanā-yānıka 928
vipassanupekkhā 631
vipāka 62, 87, 91
vipubbaka 920
vipubbaka-saññā 190
Vibhaṅga 21
vibhūtârammaṇa 913
Vimāna-vatthu 35
vimutta-citta 42
Vimutti-magga 26
virati 263
viriya 265, 461
viriya-bala 265
viriyindriya 265
viryiyupekkhā 531
visattikā 507
Visākha 218
Visuddhi-kathā 36
Visuddhi-magga 27
vihiṁsā 293, 342, 367, 554, 720, 722,
vīthi 852, 887
vīthi-paṭipādaka 857
vīthi-mutta 852
vīmaṁsā 664
vīrya 461
vuṭṭhāna-vasa 925
vedanā 265, 387
vedanupekkhā 631
Vaiśeṣika-sūtra 874
voṭṭhapana 862, 890

voṭṭhapana-kicca 168
voṭṭhapana-vāra 881
voṭṭhappana 862
vyādhi-bhaya 744
vyāpāda 266, 548, 709
vyāyāma 461

S

śamatha 414, 415
Śaṃathadeva 40
śāṭhya 727, 729
śilpasthāna 91
śīlavrata-parāmarśa 514
śṛṅgin 554
śraddhā 593
Śrīlāta 39, 240

S

Saṁyutta-nikāya 18
saṁrambhin 554
sakadāgāmiphala-citta 207
sakadāgāmimagga-citta 204
sakkāya-diṭṭhi 514
sakkāra-mada 736
sakti 304
saṅkappa 434
saṅkhāra-dukkhatā 110
saṅkhārupekkhā 631
Saṅkhepaṭṭhakathā 25
saṅgaha 22
Saṅghabhadra 29
saṅghânussati 920
Sacca-saṅkhepa 32
saṁjñā 399
saññā 265, 399
saññāvedayitanirodha-samāpatti 208
saṇṭhāna-mada 737
sati 266, 603
satindriya 266
sati-bala 266
satkāya-dṛṣṭi 514
satta akusalavipāka-cittāni 155
sattānaṁ cutūpapāte ñāṇaṁ 926
sadosa-citta 226
saddahati 453
saddha-cariyā 922
Saddhammappakāsinī 27
Saddhammappajjotikā 27
saddhā 266, 593
saddhā-bala 266
saddhindriya 266
santīraṇa 162, 861, 890
santīraṇa-citta 157
santīraṇa-manoviññāṇa-dhātu 157
sabba-akusala-sādhāraṇa 262
sabbacitta-sādhāraṇa 262
Samaṇa-maṇḍikāputta-s. 217
samatā 212
samatha 265, 414, 415
samatha-kammaṭṭhāna 928
samatha-yānika 928
Samantapāsādikā 26
samannāhāra 873
samāpajjana-rasa 925
samāpatti 208, 415
samādhi 265, 414, 415
samādhindriya 265
samādhi-bala 265
samāhita 415
samudāyaggahaṇa 918
samūhaggahaṇa 918
samoha-citta 226
sampajañña 268, 664
sampaṭicchana 861, 890
sampaṭicchana-citta 156

~manodhātu 80, 156
sampayoga 22
sampasīdati 453
samprajanya 664
sammappadhāna 461
sammā-ājīva 267, 654
sammā-kammanta 264, 654
sammā-diṭṭhi 268, 664
sammā-vācā 267, 654
sammā-vāyāma 265, 461
sammā-saṅkappa 265
sammā-sati 266
sammā-samādhi 265
Sammoha-vinodanī 26
samyakprahāṇa 461
samyagdṛṣṭi 664
sarāga-citta 226
sarvatraga 264, 323
savana 857
savitakkasavicāra-samādhi 434
sasaṁkhāra 143
Sāṁkhya-kārikā 874
sāṭheyya 367, 727, 729
sāmantaka-samādhi 924
sāyana 857
Sārattha-pakāsinī 26
Sāsana-vaṁsa 34
Siddhatthika 244
sippa-mada 734
sīlabbata-parāmāsa 514
sīla-mada 737
sīla-visuddhi 929
sīlânussati 920
sukkha-vipassaka 929
sukkha-vipassanā 201
sukha 108, 265, 388
sukhindriya 265
sukhapaṭipadā khippâbhiññā 190
~dandhâbhiññā 190
sukhuma-rūpa 911
suññatā 202, 911
suta-mada 736
Sutta-nipāta 35
suttanta-bhājaniya 21
suttopamā 885
suddhavipassanā-yānika 929
Sumaṅgala 34
Sumaṅgala-vilāsinī 26
sumana 43
susukā-bhaya 744
sota-viññāṇa 155, 159
sotāpattiphala-citta 206
sotāpattimagga-citta 202
sobhaṇa 263, 371
somanassa 108, 265, 364, 388, 472
somanassa-sahagata 471
somanassasahagata-ahetukakiriyā-manoviññāṇa-dhātu 168
~ñāṇavippayutta-asaṅkhāra-citta 173, 178, 184
~ñāṇavippayutta-sasaṅkhāra-citta 174, 178, 184
~ñāṇasampayutta-asaṅkhāra-citta 171, 178, 184
~ñāṇasampayutta-sasaṅkhāra-citta 173, 178, 184
~diṭṭhigatavippayutta-asaṅkhāra-citta 146
~diṭṭhigatavippayutta-sasaṅkhāra-citta 149
~diṭṭhigatasampayutta-asaṅkhāra-citta 144
~diṭṭhigatasampayutta-sasaṅkhāra-citta 145
somanassindriya 265
Sautrāntika 30, 233

saumanasya 364, 474
styāna 575
Sthiramati 31, 40
sparśa 379
smṛti 603
svabhāva 159
svabhāva-vikṣepa 706

H

hatavikkhitta 920
hatavikkhitta-saññā 190
hadaya-vatthu 163, 911
Harivarman 30
hasana-citta 170
hasituppāda-citta 170
hiri 266, 614
hiri-bala 266
hetu 116
Hetugotta 116
hrī 614

著者略歴

明治34年　佐賀縣に生まる。
昭和3年　東京帝國大學文學部印度哲學科卒業。
昭和10年　駒澤大學講師。昭和15年，同教授現在に至る。
昭和23年　慶應義塾大學，東京大學講師。
昭和34年　東京大學教授，昭和37年退官。
昭和50年　駒澤大學副學長現在に至る。文學博士。
現住所　〒154 東京都世田谷區駒澤 5—7—15

主要著書

パーリ語文法・パーリ語辞典
釈尊の生涯・仏教要語の基礎知識・原始仏教・増補改訂版
南傳大藏經總索引（全2巻）等

改訂版・パーリ佛教を中心とした佛教の心識論

昭和39年3月30日　初版發行
昭和53年3月10日　改訂版印刷
昭和53年3月20日　改訂版發行

著者　水野弘元
發行者　村石惠照
發行所　株式会社 ピタカ
〒101 東京都千代田區神田神保町2—2
電話 東京（03）264—4446
振替 東京 7—41592

檢印省略

3015-920201-7182

〔印刷所　㈱共同欧文センター・製本所　協和製本〕